HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

21. Band

3. Heft:

Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart

von Pfarrer **Lic. W. Braun**

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Braun, Wilhelm

Der Krieg

im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart

von

Lic. Wilhelm Braun
Pfarrer in Michelfeld (Baden)

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

RK 24
B 397
v. 21:3

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Wie der christliche Glaube, so hat auch die idealistische Weltanschauung in dem die Geister so gewaltig bewegenden Riesenkampf, in dem wir uns noch befinden, seine Neubelebung, bei manchen sogar seine Auferstehung gehalten, daran ist nicht zu zweifeln. Diese Studie soll den Nachweis dafür führen. Die Aufgabe war insofern leicht, als es sich bei den Gedankenerzeugnissen vieler führenden Männer der Gegenwart um bewußte Anknüpfung an die Ideale der Freiheitskriege handelte. Ich glaubte mich aber darauf nicht beschränken zu müssen. Auch im Reiche der Ideen gibt es Baustile, die unbewußt ihre stille Herrschaft ausüben. Innerhalb derselben geistigen Provinz siedeln sich die verschiedensten Köpfe an, deren Haus und System ebenso sehr die Weiterbildung als das gegebene Stammgut und die Stileinheit erkennen lassen. Es mag, mit Kant zu reden, „zur Niederschlagung des Eigendünkels" nützlich sein zu erkennen, wie stark der gemeinsame Stil durchschimmert und wie wenig eigentlich die originelle Zutat des Einzelnen bedeutet. Neues im strengsten Sinne des Wortes ist in diesem Weltkrieg an geistigen Werten herzlich wenig produziert worden. Aber das braucht uns nicht zu beschämen. Es liegt im geistigen Schaffen der Menschheit, gerade wenn es gesund ist, begründet, daß es ausgeht von dem von den Vätern Ererbten. Nicht anders war es ja auch bei der idealistischen Philosophie der Kant, Hegel, Fichte, Schelling, von denen wir uns in unseren Tagen weitgehend abhängig wissen. Man könnte auch bei ihnen das Analysieren weitertreiben und die Idee des ewigen Friedens, die Kant beherrschte, auf Rousseau und seine Vorgänger zurückführen, deren Programm der Königsberger Denker

wieder aufgenommen hat. Man könnte nachweisen, wie Hegel von der antiken Staatsidee seine geistige Befruchtung empfangen hat. Man könnte die Tatsache, daß, wie wir zeigen werden, die Mehrzahl unserer Theologen die Töne variieren und weiterspinnen, die Schelling angeschlagen hat, darauf zurückführen, daß er seinerseits der biblischen Weltbetrachtung am nächsten steht. Auf dem Gebiete der Geschichte gibt es eben nur komplexe Erscheinungen.

Wir haben damit bereits einen Gegenstand berührt, der in der theologischen Diskussion unserer Tage vielfach erörtert wird. Ich meine die Beurteilung des Idealismus vom *christlichen Standpunkte* aus. Es liegt auf der Hand, daß diese Frage in der Begrenzung, die sich die vorliegende Abhandlung auf das Problem des Krieges gesteckt hat, nicht in ihrem ganzen Umfang aufgerollt werden kann. Aber ich meine ein Doppeltes sagen zu können. Die scharfe Kritik, die manche Theologen — ich denke hier vor allem an Dunkmann Idealismus *oder* Christentum? Die Entscheidungsfrage der Gegenwart — an der idealistischen Weltanschauung üben, ist auch auf dem Boden der Beurteilung des Krieges nicht ohne Berechtigung. Die Bedenken, die er in seinem Aufsatze innerhalb der Kriegsschrift „Deutsche Theologen über den Krieg" ausspricht, sind auch mir angesichts vor allem des Fichteschen Systems und derer, die sich um es gruppieren, aufgestiegen. Es kommt in ihm alles auf Selbstbesinnung, auf die Vergegenwärtigung des Ideals hinaus. Das Christentum aber predigt bei der Tiefe und Allgemeinheit des völkischen Verderbens Buße. Regeneration ist etwas anderes als Evolution. Als Gefahr wird auch die spekulative Umdeutung der transzendenten Werte, die bei dem Idealismus geübt wird, empfunden. Daß die Ewigkeit nur diesseits des Grabes zu suchen ist in den, wenn auch ideal gedachten immanenten Gütern des Vaterlandes, der Frei-

heit usw., das bedeutet eine Verengung des biblischen Glaubens, die einer Verneinung fast gleichkommt. Auch erinnert der Heidelberger systematische Theologe Lemme mit vollem Recht in einem Aufsatze: „Gottes Gerechtigkeit in den Schicksalen der Völker" (in der genannten Kriegsschrift) daran, daß der Idealismus aus dem moralistischen Schema nicht herauskommt. Der Erfolg oder Mißerfolg eines Krieges kann nach idealistischer Weltanschauung errechnet werden aus den Faktoren der sittlichen Tüchtigkeit bzw. der inneren Schwäche eines Volkes. Gottes Gerechtigkeit ist aber nicht die Dienstmagd menschlicher Moralität. Gottes Absolutheit wird durch solche Bindung an menschliche Gerechtigkeitsvorstellung gefährdet. „Wir haben Gott nicht seine Gedanken vorzudenken, sondern können nur seine Gedanken nachdenken."

Trotzdem möchte ich einem durchgängigen Mißtrauen gegenüber dem Idealismus nicht das Wort reden. Wir dürfen nicht vergessen, daß es sich bei dieser Geistesbewegung keineswegs um eine einheitliche und einhellige Größe handelt. Zu welch praktisch verschiedenen Ergebnissen die Theorien der einzelnen spekulativen Vertreter des Idealismus geführt haben, zeigt der Gegenstand, der uns hier beschäftigt: Der Krieg, von Kant aus seinen Voraussetzungen heraus bekämpft, von Fichte und Hegel aufs Lebhafteste befürwortet. Dasselbe gilt aber für diese Voraussetzungen selbst. Den Rationalisten auf der einen Seite steht der Verteidiger des Irrationalismus Schelling gegenüber, dessen System, wie die Geschichte der Theologie beweist, auch bei den Offenbarungstheologen die wärmsten Sympathien gefunden hat. So scheint es mir eine unerläßliche Pflicht, an die Erscheinung des Idealismus ohne Voreingenommenheit für ihn, aber auch ohne Mißtrauen gegen ihn heranzutreten.

Kant starb 1804, Fichte 1814, Hegel 1831, Schelling 1854. Schon diese Daten zeigen, daß Kant am Eingangstor der großen

Bewegung der Freiheitskriege, Schelling am Ausgangstor gestanden hat. Das spiegelt sich auch in ihrem Urteil über den Krieg: Kant völlig ablehnend, Fichte und Hegel begeisterte Kronzeugen des Krieges, Schelling reflektierend die objektive Notwendigkeit des Krieges begründend. In dieser Reihenfolge wollen wir sie daher besprechen.

Kant.

Kant war noch Zeitgenosse Friedrichs des Großen. Er war Zeuge des Siebenjährigen Krieges. Der Flügelschlag des preußischen Adlers, der sich zur Sonne erhob, konnte nicht an ihm vorüberrauschen, ohne den Sinn für die Größe dieses Schauspiels in ihm zu wecken. So hat er sich dem Eindruck nicht ganz verschließen können, wie durch den Krieg die besten Kräfte eines Volkes entbunden werden. In der Kritik der Urteilskraft 1790[1]) lesen wir die Bemerkung: „Der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können; dahingegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt." Kant verkennt nicht „die innere Würde" des Krieges, der ein Volk zu veredeln vermag, indem er ihm den Ehrtrieb aufpfropft, der frei ist von eigennützigen Triebfedern. Der Krieg gehört geradezu in die Mittel der göttlichen

[1]) Philos. Bibl. 39, S. 109.

Vorsehung hinein. Denn ohne ihn wäre die Erde schwerlich in allen ihren Teilen bevölkert worden. Nur dem Schwerte weichend haben sich die Urvölker in die Eiswüsten und bis in Sahara hinein zurückgezogen.[1]) Die Gesamthaltung des Philosophen dem Kriege gegenüber ist doch eine rundweg ablehnende. Wir begegnen den sarkastischsten Urteilen. Nationen, die sich im Kriege gegeneinander befinden, kommen ihm vor „wie zwei besoffene Kerle, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten, Sero sapiunt Phryges.“ [2])

Es sind aber nicht nur da und dort verstreute Bemerkungen, mit denen Kant seinem Unmut Luft macht über die rücksichtslose Art, wie ein Staat über das Leben seiner Untertanen verfügt — so wie er Hühner und Rindvieh hält, kann er ja auch Menschen, die sein Produkt sind, in den Krieg wie auf eine Jagd führen —[3]) er hat sich vielmehr bekanntlich in einer besonderen Schrift mit dieser Frage, die seine Zeitgenossen stark bewegte, auseinandergesetzt. Von Rousseau angeregt, der die Friedensprojekte des Abtes St. Pierre, Groß-Almosenier der Herzogin Liselotte von Frankreich, der bekannten pfälzischen Prinzessin, wieder aufnahm, ließ Kant 1795 seinen „philosophischen Entwurf“ zum ewigen Frieden erscheinen.[4]) Die

---

[1]) Zum ewigen Frieden. Erster Zusatz. Vorländer, S. 27—30.

[2]) Der Streit der Fakultäten. Philos. Bibl. Band 44, S. 142.

[3]) Rechtslehre § 55. Philos. Bibl. Bd. 42, S. 174.

[4]) Kants Traktat zum ewigen Frieden ist erst kürzlich 1911 neu herausgegeben worden von Karl Vorländer, Verlag Felix Meiner in Leipzig. In dieser wertvollen Schrift sind im Anhang sämtliche Stellen aus anderen Werken Kants gesammelt, in denen er sich über den Krieg ausspricht. Die Einleitung bietet in 56 Seiten eine knappe übersichtliche Entwicklung des Friedensgedankens.

Schrift ist im Sturme und Drange der Freiheitskriege so gut wie vergessen worden. Eine um so maßgebendere Rolle hat sie in dem Programm der Friedensfreunde in der Gegenwart gespielt.

In den Naturwissenschaften gibt es keine Theorie, die nicht durch das Experiment verhütet und nachgeprüft werden kann. Anders in den Geisteswissenschaften, in denen daher Irrtümer ein viel hartnäckigeres Dasein fristen. „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen." Nur jenes Grenzgebiet, in dem die Theorie sich in die Wirklichkeit umsetzt, macht eine Ausnahme. Was die idealistische Philosophie am Webstuhl der Gedanken gesponnen hat, was davon haltbar ist, was nicht, darüber wird immer Streit sein. In dem Probleme des Krieges aber bietet der Gang der Geschichte das Illustrationsmaterial und den Beweis für die Wahrheit jener philosophischen Tiefblicke. Die Geschichte ist das Experiment, an dem die Richtigkeit der Theorie geprüft werden kann. Wir können daher weder das Programm Kants noch dasjenige der Friedensfreunde der Gegenwart besprechen, ohne der gewaltigen Ereignisse zu gedenken, unter deren Eindruck wir stehen.

Wer glaubt, in Kants Ausführungen über Krieg und Frieden schwierigen Deduktionen zu begegnen, wird angenehm enttäuscht sein. Die Theorie ist eigentlich in zwei Sätzen erledigt: „Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein! Dieser Friedenszustand gründet sich in seinem Sollen nicht auf die Erfahrung derjenigen, die sich dabei am besten befunden haben, sondern auf eine durch die Vernunft a priori gegebene Idee einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen." [1])

[1]) Rechtslehre. Beschluß. Vorländer, S. 70. 71.

Der Krieg ist ihm also das Zurücksinken in den Naturzustand, in die Barbarei. Wo die Vernunft das Zepter führt, muß er verschwinden, wenn nicht heute, so doch morgen. Der unbedingte Friede ist Pflicht, tiefverankert im Gewissen des Menschen. Auf eine weitere Diskussion über diesen Punkt läßt er sich überhaupt nicht ein.

Desto eingehender beschäftigt er sich mit den Vorschlägen, um den Friedenszustand zu stiften. Das gibt der Kantschen Schrift „Zum ewigen Frieden" das praktische Gepräge. Es sind, wie man anerkennen muß, keine utopistischen Regeln, die er in seinen Präliminarartikeln und Definitivartikeln aufstellt. Einige sind zum Gemeingut geworden, an denen man nicht mehr rütteln darf. Krieg wird verhütet, wenn Staaten sich nicht mehr heiraten, bemerkt er ironisch, dabei auf die Misere fürstlicher Hauspolitik und Erbfolgestreitigkeiten anspielend. Auch das Menschenunwürdige des Söldnerwesens, das Fürsten und Völkern den Entschluß zum Kriege so leicht macht, weil sie dabei ihre eigene Haut nicht riskieren, hebt er hervor. Diesen Atavismus hält jetzt nur noch England fest. Mag es sich von Kant belehren lassen, daß zum Töten oder Getötetwerden in Sold genommen zu sein, ein Attentat auf das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person ist, da diese dann nur Maschinen sind." [1])

Weit wichtiger dagegen sind die Punkte, die in den Kämpfen der Gegenwart die brennenden und vielumstrittenen sind. Zu den Kriegsursachen, die vermieden werden können, zählt Kant jede Art von Intervention: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen." [2]) Da Kant die rechtliche Verbindung aller Völker untereinander wünscht, so müßte man sich eigentlich

[1]) Vorländer, S. 6.
[2]) Vorländer, S. 7.

wundern, daß er mit der Forderung der Nichtintervention die Möglichkeit eines rechtlosen Zustandes innerhalb des einen und anderen Volkes offen läßt. Aber er meint, auch in diesem Falle sei ein Staat nicht genötigt, in dem Nachbarstaat Ordnung zu schaffen, da in dem Rechtsorganismus der Nationen auch ein gesetzloses Volk durch sein böses Beispiel zur Warnung dienen könne. Jedenfalls liegt seiner Ansicht eine höhere Weisheit zugrunde, als derjenigen mancher modernen Friedensfreunde, deren Friedenseifer in merkwürdigem Gegensatze zu der Forderung der Einmischung in die Rechtssphäre eines fremden Staates steht. Sie wollen Frieden und vermehren durch ihre von der Humanität diktierten Ansprüche den Krieg bis ins Endlose.[1]) Und doch scheint Kant eines übersehen zu haben, was uns gerade der jetzige Weltkrieg unzweideutig lehrt, daß eine Intervention geboten ist, wenn die eigene Existenz des Staates durch die destruktiven Tendenzen des Nachbarstaates bedroht wird (Serbien und Österreich-Ungarn).

Wenn auch nicht das Wort „Militarismus", so findet sich doch die Sache bei Kant, denn einer seiner wichtigsten Programmsätze lautet: „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören!"[2]) Schon die Rüstung und gar die Menge der

[1]) O. Umfried, der bekannte Vorkämpfer der Friedensbewegung, Stadtpfarrer in Stuttgart, wünscht in seiner Schrift: „Friede auf Erden" das Eingreifen Deutschlands bei den Massakres der Türkei gegen die Armenier. Er ist sich selbst bewußt, daß die Intervention den Krieg bedeutet. „Bei aller Friedensliebe" dringt er in diesem Falle darauf, daß das Türkenregiment durch einen „letzten" Krieg beseitigt werden müsse. Ich fürchte, diese letzten Kriege werden nie „aufhören, da immer wieder neue Zündstoffe vorhanden sein würden, mit denen man im Namen der Humanität" aufräumen müßte. Übrigens haben auch die Demütigungen, denen das „Deutschtum" im benachbarten Österreich-Ungarn vor 1914/15 mitunter ausgesetzt war, unsere deutsche Regierung nicht zum Einschreiten veranlassen können. Mit Recht! Die Interventionen, die nicht durch Bedrohung der Existenz des eigenen Staates geboten sind, werden immer neue Kriege heraufbeschwören.

[2]) Vorländer, S. 5.

Gerüsteten, in der die Staaten sich gegenseitig zu übertreffen suchen, sind eine beständige Gefahr für den Frieden. Die fürchterlich anwachsende Macht eines Staates ist an sich, ohne daß er sich eine Rechtsverletzung zu schulden kommen läßt, eine Bedrohung. Der Druck der Aufwendungen hierfür zerstört die innere Wohlfahrt eines Landes und ist oft härter als der Krieg selbst.[1]) Es ist natürlich, daß derartige Sätze im Lager der prinzipiellen Gegner des Krieges ein lautes Echo finden. Als wahre Wohltäter der Menschheit werden von den Friedensfreunden die Regierungen gefeiert, die für eine Abrüstung oder einen Stillstand der Rüstungen eintreten. Der Friedenszar Nikolaus II. von Rußland, der 1898 das bekannte Manifest in dieser Richtung erließ, der englische Kriegsminister Haldane, der im Hinblick auf den Militarismus prophetisch von der Zukunft sprach, in der man „auf das Barbarentum der Gegenwart mit Staunen zurückblicken wird" — diese und manche andere einflußreiche Männer werden laut gepriesen. Mit niemand aber ist die Friedensbewegung unzufriedener als mit der deutschen Regierung. Am Widerspruch Deutschlands scheiterten, wie man geflissentlich hervorhebt, auf den beiden Haager Konferenzen 1899 und 1907 die edelsten Absichten.[2]) Für die Schwierigkeiten, die sich der Durchführung der Abrüstung entgegenstellen, hat man freilich selbst in Friedenskreisen Verständnis. So

---

[1]) Rechtslehre § 56. Vorländer, S. 65. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Vorländer, S. 63.

[2]) Seiner Unzufriedenheit mit Deutschlands Haltung gibt Vorländer mehrfach Ausdruck. Einleitung S. 43. 44. Zu Haldane hat er das größte Vertrauen, S. 49. 50. Welche Hoffnungen man bei Friedensfreunden auf den Zaren setzte, läßt sich aus Göhres Aufsätzen in der Christlichen Welt Jahrgang 1899, S. 479 ersehen, wogegen Mulot in seinem trefflichen Aufsatz: Die Friedensbewegung, ihre geschichtliche Entwicklung und die Stellung des Christen zu ihr (Zeitfragen des christl. Volkslebens Band 27, Heft 5), namentlich England mit berechtigtem Mißtrauen betrachtet.

schreibt einer der Befürworter dieses Vorschlages: „Die Abrüstung eines einzelnen Staates wäre freilich heute Selbstmord.“ [1]) Und selbst wenn man die Herabsetzung der einzelnen Heereskontingente auf ein Mindestmaß bei den einzelnen Staaten erreichen könnte, so ist doch eine Kontrolle, die eine Umgehung verhindern würde, unmöglich. Preußen hat bekanntlich in der Not der napoleonischen Fremdherrschaft die Bestimmung, daß es nur 42000 Mann halten dürfe, umgangen, indem es die Sollstärke, die unter den Fahnen stand, jeweils nach einigen Wochen Ausbildung entließ und neue Männer an deren Stelle einberief und schulte. Jedenfalls aber müssen wir nach den Erfahrungen des jetzigen Krieges jenen vom Auslande an uns gerichteten Aufforderungen zu einem Stillstand der Rüstungen mit einem leider nur zu begründeten Mißtrauen gegenüberstehen. Nicht nur die Tatsache, daß der Friedenszar neben dem russisch-japanischen Krieg 1904, den er geführt, auch diesen Weltkrieg durch die Mobilisierung seiner Armee verschuldet hat, kann uns zu denken geben, mehr noch stehen Englands Bemühungen, Deutschland zu einer Einschränkung im Bau seiner Flotte zu veranlassen, nach der Darstellung unseres Reichskanzlers vom 19. August 1915, in einem sehr zweifelhaften Lichte da. Eben jener Besuch Lord Haldanes im Frühjahr 1911 in Berlin, der die Friedensfreunde mit so großen Hoffnungen erfüllte, zeigt deutlich, daß Englands Friedenswille nicht ehrlich war. Wir sollten die Flotte vermindern, wogegen England sich in keiner Weise binden wollte. Nicht einmal wohlwollende Neutralität wollte es uns zusagen, wenn Deutschland ein Krieg aufgezwungen würde. England hatte eben zwei Eisen im Feuer: durch seine Einkreisungspolitik schürte es und

[1]) Staudinger, Kants Traktat zum ewigen Frieden in den Kantstudien I, 1897, S. 308.

hetzte es die andern Staaten zum Krieg gegen Deutschland auf. Dieses selbst aber wollte es durch die Friedensschalmeien betören, daß es sich gegen den drohenden Angriff nicht rüste. Wie, wenn wir jenen Sirenenstimmen gefolgt wären?

Ob die Einschränkung der Rüstungen irgendwelche Aussicht hat, mag man bezweifeln. Bismarck wird doch recht haben: „Jeder Staat, dem seine Ehre und Unabhängigkeit lieb sind, muß sich bewußt sein, daß sein Friede und seine Sicherheit auf seinem eigenen Degen beruhen. Ein großes, starkes Land wie Deutschland — das heißt der Friede!“ [1]) Indessen unter dieser Voraussetzung wird man dem weiteren Vorschlag Kants, der Einsetzung eines internationalen Schiedsgerichtshofs, der die Streitigkeiten der Völker regelt, von vornherein nicht entgegen sein dürfen. Unser Philosoph beruft sich darauf, daß zwischen 1700—1750 in der Versammlung der Generalstaaten im Haag ein solcher bestanden habe.[2]) Das wird auch wohl der Grund gewesen sein, warum man in pietätvoller Erinnerung im Haag die neue Friedenskonferenz zusammenrief. Am 28. August 1913 ist daselbst der vom Amerikaner Carnegie gestiftete Friedenspalast, in dem die künftigen Schiedsgerichtsverhandlungen stattfinden sollen, eingeweiht worden. Nach Frieds Handbuch der Friedensbewegung, soll es in der Zeit von 1904—1910 gelungen sein, durch diese Vermittlertätigkeit in 18 Fällen einen drohenden Krieg zu verhüten. In minder schwerliegenden Fällen ist es billig, die Entscheidung dieses Gerichts anzurufen. Hat doch auch Bismarck in der Differenz mit Spanien sich der Dienste des Papstes als Mittelsmannes bedient. Mindestens zur Humanisierung des Krieges können internationale Vereinbarungen viel beitragen, obwohl es ein betrübendes Zeugnis der herzlosen Gesinnung der Engländer ist,

[1]) Zitiert bei Mulot, S. 26.

[2]) Rechtslehre § 61. Vorländer, S. 69.

daß sie im Haag das Verbot der Dumdumgeschosse nicht zugestehen wollten. Auch hat der Weltkrieg gezeigt, wie wenig man sich an die Abmachungen gebunden hält. Nicht einmal den Grundsatz, daß die Zivilbevölkerung soweit möglich von den Unbilden des Krieges verschont werden sollte, hat man innegehalten, was die Zerstörung Ostpreußens beweist.

Eine schwere Enttäuschung bietet der gegenwärtige Krieg für alle, die sich vom Parlamentarismus eine Verhinderung drohender Kriege versprachen. Schon Kant hoffte dies. Denn einer seiner Programmpunkte lautet: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein." Nicht als ob er damit der Abschaffung der Monarchie das Wort redete, er wünschte lediglich eine Heranziehung der Volksgenossen zur Gesetzgebung durch das Repräsentativsystem. Ist die Entscheidung über Krieg und Frieden an die Zustimmung der Kammer also letztlich des Volkes selbst gebunden, so würde sich, meint der Philosoph, das Volk bedenken, das schlimme Spiel, das es selbst in Mitleidenschaft zieht (Wehrpflicht, Steuern, Zerstörung), anzufangen. Ein König riskiert nichts durch eine Kriegserklärung, ein Volk aber schneidet sich selbst in die Finger.[1]) Wir haben jetzt Parlamente; sie besitzen entweder staatsrechtlich oder wenigstens faktisch die Befugnis, ihr Veto über den Krieg auszusprechen; die Friedensfreunde haben mit ihren Bemühungen, eine Verständigung zwischen den einzelnen Parlamenten im Sinne der Friedenstendenzen herbeizuführen, scheinbar Erfolg gehabt; erst 1914 tagte eine solche interparlamentarische Konferenz in Bern; vor allem knüpfte sich an die Erstarkung der Sozialdemokratie in allen europäischen Ländern die Hoffnung, daß durch sie die Kriegsgelüste der Regierungen illusorisch gemacht werden würden; sie hatte ja durch Propa-

[1]) Zum ewigen Frieden, Vorländer, S. 14. 15. Rechtslehre § 55, Vorländer, S. 63.

ganda, Verweigerung des Heeresbudgets mächtig vorgearbeitet — und dennoch, als der Krieg mit elementarer Wucht einsetzte, da waren von diesem Orkan alle papiernen Proteste weggefegt. Wenn Kant dies gesehen hätte, er hätte sich vielleicht die gute alte Zeit der Kabinettskriege zurückgewünscht, die er verhüten wollte, indem er die Macht in die Hände des Volkes legte! Die Kriege sind viel furchtbarer dadurch geworden, daß sie den Charakter von Volkskriegen tragen. Mancher Saulus ist durch diesen Weltkrieg zum Paulus geworden und erkannte, daß die Verweigerung der Zustimmung zu den großen Militärvorlagen, die die Friedensfreunde als eine Pflicht rühmen, einem Verrat am Vaterland gleichgekommen wäre.[1])

Der große Königsberger Philosoph, der, wie wir sehen, mit seinen Hoffnungen auf den Parlamentarismus sich als falscher Prophet erfunden hat, könnte dagegen mit seinen Winken, die er den Diplomaten gibt, ernsteste Beachtung verdienen. Er hat ihnen ein Privatissimum über Politik und Moral gehalten, das wenigstens den deutschen Staatsmännern aus dem Herzen geschrieben ist. Von den Schlangenwendungen, von den hundert Bemäntelungen und Ausflüchten redet er, von der Sophistik ihrer unmoralischen Maximen (fac et excusa; si fecisti nega; divide et impera) schreibt er in bitterster Ironie und empfiehlt ihnen zur Beherzigung die alte biblische Weisheit: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben." Vor allem ist es ein Grundsatz, der in unserer Zeit, in der der Weltkrieg mit grellem Lichte gezeigt hat, daß die alte Richelieusche Staatskunst (man hat die Worte, um die Gedanken zu verbergen) noch nicht ausgestorben ist, laut ver-

[1]) Vorländer beklagt die Annahme der deutschen Heeresvorlage 1914, S. 45. Der Sozialdemokrat Hendrich hat wiederholt sein Damaskus eingestanden. (Mit dem Auto an die Front. — In der Zeitschrift: „Der Krieg", Frankh-Stuttgart.)

kündigt werden sollte. Kant verlangt: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." Was wir aus den Geheimarchiven Belgiens über die Winkelzüge, Abmachungen hinter dem Rücken, die Hintertreppenpolitik erfahren haben, das spricht dafür, daß der Politik mehr gedient wäre, wenn sich der Staatsmann als „ehrlicher" Makler betrachten möchte, wie Bismarck seine Aufgabe betrachtet hat.[1])

So stößt denn auch Kant schließlich auf das Haupthindernis, das dem Frieden im Wege steht: die Hinterhältigkeit, die Selbstsucht, überhaupt die Bosheit der Menschen. Er ist sich auch darüber klar, daß alle seine bisherigen Vorschläge sich auf dem guten Willen der Beteiligten aufbauen. Wenn aber dieser fehlt, was dann? Hier liegt der springende Punkt. Kant weicht ihm nicht aus, gibt aber trotzdem die Hoffnung nicht auf und hißt nach wie vor den Flaggenwimpel: zum ewigen Frieden. Er meint, selbst wenn der menschliche Wille keine Gewähr für die Beseitigung der Kriege bietet, so hat doch die Natur selbst dafür gesorgt, daß Friede werden muß. Sie zwingt den Menschen. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Wir werden in das Gleis, in das wir uns selbst nicht fügen wollen, hineingenötigt. Die Not der beständigen Kriege, der Kostenaufwand für die Heere, zu dessen Deckung die Erfindung der Staatsschulden zwar ein „sinnreiches", aber zuletzt doch vernichtendes Hülfsmittel ist, die Verteuerung der Lebensmittel wirkt mit der Zeit zugunsten des Friedens. Was also guter Wille nicht herbeiführt, das schafft die Ohnmacht. Die Selbstliebe jedes Zeitalters, also im Grunde ein unmoralisches Prinzip, bringt die Menschheit auf den Weg zum Frie-

[1]) Zum ewigen Frieden. Anhang. Vorländer, S. 40—55.

den.[1]) So müssen sich die Staaten zu einem weltbürgerlichen Verband zusammenschließen, und wie bei der Staatserrichtung die entgegengesetzten Interessen der einzelnen sich gegenseitig aufheben, wenn sie im Staatsverband vereinigt sind, so müssen die auseinanderstrebenden Ziele der einzelnen Staaten im Weltverband sich ausgleichen, denn + a und — a hebt sich. Die selbstsüchtigen Neigungen der einzelnen Staaten, die einander widerstreben, können auf die Dauer nicht nebeneinander bestehen. Daher resultiert der Friede daraus.[2]) Eine wunderliche Folgerung, daß aus dem Parallelogramm der Kräfte die mittlere Diagonale sozusagen von selbst sich bilde! An einer anderen Stelle äußert sich Kant sehr skeptisch über die Gleichgewichtslage, die durch die sich kreuzenden Interessen der europäischen Mächte automatisch zustande kommt: „Ein Friede, der sich nur auf die Balance der Mächte in Europa gründet, gleicht Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als ein Sperling sich darauf setzte, es sofort einfiel; es ist ein bloßes Hirngespinst.“[3]) Wir denken dabei auch an die trefflichen Worte Bethmann-Hollwegs: „Die englische Politik der balance of powers muß verschwinden. Denn sie ist, wie sie der englische Dichter Bernhard Shaw neulich genannt hat, ein Brutofen für den Krieg.“ Eher leuchtet uns der Satz ein, daß Sprachen und Religion sowie der Handelsgeist ein Band des Friedens bilden, was sich um die Völker schlingt.[4]) Hier ist in der Tat ein Mittel der Verständigung zwischen den einzelnen Nationen durch die Natur gegeben. Allerdings muß der Ge-

[1]) Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie usw. Vorländer, S. 62. 63.

[2]) Zum ewigen Frieden, Zusatz 1. Vorländer, S. 31. 32.

[3]) Über den Gemeinspruch usw. Vorl., S. 63.

[4]) Zum ewigen Frieden, Zusatz 1. Vorl., S. 33 und 34. Siehe auch Vorl., Einleit., S. 50.

danke trüb stimmen, daß in dem jetzigen Kriege weder die gemeinsame Rasse (Engländer und Deutsche sind Germanen), noch die gemeinsame Konfession (Engländer und Deutsche sind Protestanten), noch der Weltverkehr, der eine Ausdehnung erreicht hat, wie sie Kant sich nicht träumen ließ, den Krieg zu verhindern vermocht hat. Im Gegenteil, gerade der letztere hat den Konflikt zwischen den beiden größten Handelsstaaten erzeugt.

Daß der „Naturmechanismus", wie ihn Kant zu nennen pflegt, ein unfehlbar und sicher arbeitender Hebel zur Herbeiführung des ewigen Friedens ist, das Vertrauen hierauf ist bei dem kritischen Philosophen selbst nicht allzu groß. Er nennt es einmal selbst nur Meinung, bloße Hypothese. Als Naturursache steht es nicht in unserer Gewalt, daher ist das Urteil darüber ungewiß. Man darf aber, fährt er fort, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung erwarten, welche dem Zweck der Menschheit zur Erreichung ihrer endlichen Bestimmung einen Ausgang verschafft. Laster ohne Zahl (wenngleich mit dazwischen tretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich übereinander türmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist, bemerkt Kant, wenigstens nach unseren Begriffen, sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider. Er ist daher auch mit Moses Mendelssohn, der meint, das Menschengeschlecht tue nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurückzugleiten, keineswegs einverstanden. Das ist eine sowohl der Gottheit als des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte tun und bald darauf wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Das Fortrücken in der Kultur kann zwar unterbrochen, aber nie abgebrochen werden. „Es

mögen noch soviele Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, so kann es der Maxime auf das Bessere hinzuarbeiten, kaum Abbruch tun. Das Gemüt wird erheitert durch die Aussicht, es könne, und sei es auch erst wenn wir im Grabe sind, besser werden. Nicht einmal eine pragmatische Absicht darf man aufgeben, wie z. B. die Luftschiffahrt mit aerostatischen Bällen, weil sie bisher noch nicht gelungen ist, geschweige denn eine moralische Pflicht." [1])

Immer wieder schimmert durch die Kantschen Ausführungen hindurch, daß der feine Menschenkenner und der welterfahrene Mann sich der ungeheuren Schwierigkeiten bewußt ist, die sich der Ausführung des Friedensprogrammes entgegenstellen. Der Zweifel, daß sich das Böse jetziger und vergangener Zeiten verlieren werde, kommt kräftig zum Ausdruck, ja er nennt einmal glattweg den ewigen Frieden als Ziel des Völkerrechts eine unausführbare Idee.[2]) Er tröstet sich damit, daß man sich ihr wenigstens permanent nähere. Und vor allem: sie ist Pflicht. „Darum ist nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, und auf diejenige Konstitution hinwirken, die uns die tauglichste dazu scheint, um dadurch dem Kriegführen ein Ende zu bereiten. Und wenn diese Absicht ein frommer Wunsch bliebe, so ist sie Pflicht." Das Postulat der praktischen Vernunft heißt: es soll kein Krieg sein.[3])

Wenn wir die einzelnen Vorschläge Kants, den Frieden zu sichern, prüfen, dann werden wir unter dem überwältigenden Eindruck der großen Katastrophe, die über Europa hereingebrochen ist, leicht zu einem negativen Urteil kommen. Wie Kartenhäuser sind alle die schönen Pläne zusammengefallen.

[1]) Über den Gemeinspruch usw. Abschn. III.
[2]) Rechtslehre § 61. Vorländer, S. 69.
[3]) Rechtslehre, Beschluß. Vorländer, S. 70.

Aber wir dürfen doch auch nicht vergessen, daß, wie weiland unter Numa, wenigstens in Deutschland 43 Jahre der Janustempel geschlossen blieb. Gegenüber allem leichtsinnigen Spielen mit dem Krieg ist es gut, daß der Friedenswille unter den Völkern lebendig bleibt. Manche unter den Friedensartikeln sind geeignet, auch in unserer Zeit ernsteste Beachtung zu finden, ja auch das Gewissen der Staatsmänner aufzurütteln. Freilich auch das werden wir urteilen müssen — Kant selbst bestärkt uns darin —: nicht an den Institutionen, die zur Aufrechterhaltung des Friedens geschaffen werden, liegt es, der Menschheit das goldene Zeitalter heraufzuführen, sondern am Willen der Menschen. Solange der Wille nicht gut ist, wird auch das Übel des Krieges nicht verschwinden. In dieser Hinsicht fehlt es. Die Menschheit ist seit Kant gewaltig fortgeschritten. Das Zeitalter der Erfindungen hat auch jenen Traum verwirklicht, den Kant, wie wir sehen, hoffte. Zeppelins Luftschiffe durchqueren den Ozean der Luft. Aber „die ehrlosen Strategeme", die der Philosoph verboten wissen will, worin ihm jeder verständige Mensch zustimmen wird: Meuchelmord, Giftmischerei, Anstiftung des Verrats,[1]) sie gehören noch immer zum Inventar der hohen Politik. Das ist das radikale Böse, das im System des großen Königsberger Ethikers nicht die geringste Rolle spielt. Solange das Böse, solange der Krieg!

[1]) Präliminarartikel 6 zum ewigen Frieden. Vorländer S. 7.

Fichte.

Wie politische Ereignisse tiefgreifenden Einfluß auf das Geistesleben ausüben, ja geradezu einen Umschwung herbeiführen, davon können wir uns überzeugen, wenn wir den Schritt von Kant zu Fichte lenken. Daß ihre Systeme verwandt sind, daß sie beide die Herolde einer sittlichen Weltordnung gewesen sind, ist bekannt. Hat man doch die anonym erschienene Erstlingsschrift Fichtes zuerst Kant zugeschrieben. Und dennoch: in den praktischen Folgerungen und gerade in unserer Spezialfrage, dem Krieg, welch ein Gegensatz zwischen beiden! Kant verwirft den Krieg. Fichte lehrt ihn als eine sittliche Pflicht. Hier werfen eben die politischen Umwälzungen ihren riesenhaften Schatten auch in die Welt der Gedanken. Das Denken folgt der Tat.

Freilich ist gerade die erste Schrift Fichtes, die das politische Gebiet berührt, eher ein Beweis dafür, daß auch das Denken der Tat vorauszugehen vermag, und in kühner Weise die spätere Entwicklung überraschend vorauszusagen vermag. Wie eine Weissagung erscheint sie uns, die wenige Jahre später eintraf, ja, im Vollsinn erst in unserer Gegenwart erlebt wird. Es ist der „philosophische Entwurf", das im Jahre 1800 erschienene Büchlein: „Der geschlossene Handelsstaat". Merkwürdig, 1795 erschien Kants Schrift vom „ewigen Frieden", die in dem die Welt umschlingenden Handel eine „Garantie" des Friedens sah, und fünf Jahre später schreibt Fichte in dem genannten Buch: „Das streitende Handelsinteresse ist oft die wahre Ursache von Kriegen, denen man einen andern Vorwand gibt." [1]) Hier hat sicherlich der Schüler Fichte tiefer gesehen als sein Meister Kant. Die Bestätigung bietet der Weltkrieg der Gegenwart. Wir denken heute an England, wenn wir

[1]) Der geschlossene Handelsstaat. Tübingen, Cotta 1800. S. 182.

Fichtes Sätze lesen, wie dieses „Krämervolk“ [1]) halbe Weltteile gegen die politischen Grundsätze eines Volkes, wie man sagt, erkauft, da doch der Krieg eigentlich gegen dessen Handel, und zwar zum Nachteil der erkauften selbst gerichtet ist. Durch dieses Handelsinteresse entstehen politische Begriffe, die nicht abenteuerlicher sein können, und aus diesen Begriffen Kriege, deren wahren Grund man nicht verhehlt, sondern offen zur Schau trägt. Da entsteht eine Herrschaft der Meere, welche letzteren doch außer Schußweite vom Ufer der bewohnten Länder ohne Zweifel frei sein sollten, wie Luft und Licht. Da entsteht ein ausschließliches Recht auf den Handel mit einem auswärtigen Volke, das keine der handeltreibenden Nationen mehr angeht als eine andere, und über diese Herrschaft und über dieses Recht entstehen blutige Kriege.“ [2]) Fichte ist kein unbedingter Verfechter der Kriege, er liebt sie nach seinem eigenen Geständnis nicht mehr als irgend ein anderer. Aber das Privilegium der Philosophie, über den Krieg zu seufzen, findet er unzweckmäßig. Soll der Krieg aufgehoben werden, so muß der Grund zum Krieg aufgehoben werden. Und der liegt in dem falschen „Handelssystem“.[3]) Ein Staat, der das gewöhnliche Handelssystem befolgt, und ein Übergewicht im Welthandel beabsichtigt, behält ein fortdauerndes Interesse, sich über seine natürlichen Grenzen hinaus zu vergrößern, um seinen Handel und damit seinen Reichtum zu vergrößern, diesen aber zu neuen Eroberungen anzuwenden. Die Gier eines solchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, da er ein Interesse behält, es zu brechen.[4])

---

[1]) So nennt es Schlosser in seiner Weltgeschichte.
[2]) Der geschlossene Handelsstaat 183.
[3]) Ebenda 218.
[4]) Ebenda 221.

Diesem Zustande, diesem Handelssystem, und damit den durch es heraufbeschworenen Kriegen muß ein Ende gemacht werden. Aber wie? Den Weg dazu zeigt der Denker. Der Nichtdenker faßt nur den wirklichen Zustand der Dinge auf, und erdenkt sich keinen andern. Durch die Gewohnheit nur den gegebenen Zustand zu denken, entsteht in ihm die falsche Voraussetzung, daß nur dieser sei und sein könne. Die Begriffe und Sitten seines Volkes und Zeitalters scheinen ihm die einzig möglichen aller Völker und Zeitalter. Seine unheilbare Krankheit ist die, das Zufällige für notwendig zu halten. Ganz anders der Denker, der sich gewöhnt hat, nicht nur das wirklich Vorhandene durch den Gedanken nachzubilden, sondern auch das Mögliche durch denselben frei in sich zu erschaffen; er findet oft andere Verbindungen der Dinge möglich als die gegebenen.[1]) Die Lösung des Denkers in der vorliegenden Schwierigkeit ist verblüffend einfach: Der Handelsstaat hat sich nach innen zu schließen. Er darf mit dem Auslande keinen Handel mehr treiben. Was hier Fichte als einzigen Ausweg aus dem verwickelten Knoten pries, das erfüllte sich wenige Jahre später (1806) in der Kontinentalsperre Napoleons, die das Festland England gegenüber abschloß. Die Entbehrungen gewisser Genußmittel, insbesondere des Kaffees, aber auch des Zuckerrohrs — damals führte die Not zur Entdeckung des Rübenzuckers — konnten den Philosophen nicht irre machen. Im Gegenteil hebt er auch noch 1808 in seinen berühmten „Reden an die deutsche Nation" hervor: „Deutschlands Glück ist die Handelsunabhängigkeit. An dem Wetteifer um den Besitz des Meeres hat der Deutsche nie teilgenommen und er wird es nie. Wir müssen einfacher sein. Wären wir es, so würden wir jetzt nicht bekriegt als Abkäufer (der Engländer)."[2]) Fichte hat

[1]) Ebenda 131—133.

[2]) Reden an die deutsche Nation. 13. Rede.

wohl nie geahnt, daß nach 115 Jahren sich in grandioser Weise das in Wirklichkeit umsetze, was seine Spekulation von ferne geschaut. Wir haben in diesem Weltkrieg in der Tat den geschlossenen Handelsstaat, da wir von aller Zufuhr vom Auslande abgeschnitten sind. Der prophetische Satz: „Deutschlands Glück ist die Handelsunabhängigkeit" wird wenigstens in der Form seine unvergängliche Wahrheit behalten müssen, daß die Ernährung unserer Bevölkerung so gesichert werden muß, daß auch eine Schließung des Handelsstaates das wirtschaftliche Leben nicht erschüttert. Fichtes Voraussage, der das Gegenteil versichert, ja, der als Folge der Schließung eine Erhöhung des Nationalreichtums kommen sieht, ist auch vor unsern Augen erfüllt. „Es ist klar," sagt er, „daß sich der Nationalreichtum mehrt, wenn das Geld, das vorher an einen Ausländer kam, der dieser Regierung keine Abgabe entrichtete, in den Händen des Inländers bleibt, von dem die Regierung Abgabe ziehen kann. So gilt für die einheimische Regierung jeder Taler, der im Lande bleibt, für zwei, indem er über ihn verfügt und die fremde Regierung über ihn nicht verfügt." [1])

Daß dieser Vorschlag seine Härten hat, ist Fichte selbstverständlich klar gewesen. Gewisse Produkte werden im Inlande nicht angebaut werden können. Aber es lassen sich stellvertretende Produkte ausfindig machen. Die ausländischen Produkte müßten nach und nach aus dem Handel gezogen werden. Es läßt sich freilich denken, daß es einem hart falle, des chinesischen Tees plötzlich zu entbehren oder im Winter keinen Pelz, im Sommer kein leichtes Kleid zu haben. Aber es läßt sich nicht einsehen, warum das erstere gerade ein Zobelpelz, oder das letztere von Seide sein müsse, wenn das Land weder Zobel noch Seide hervorbringt, und noch weniger, was es für ein Unglück sein

[1]) Der geschlossene Handelsstaat S. 179.

würde, wenn an einem Tage alle Stickerei von den Kleidern verschwände, durch welche ja die Kleidung weder wärmer noch dauerhafter wird.[1])

Und wie so der Mahnruf zu größerer Einfachheit die Beschränkung auf den engeren Kreis der Erzeugungen des Inlandes nahelegt, so sucht Fichte sein Programm vom geschlossenen Handelsstaat auch dadurch zu stärken, daß er ein Sichbescheiden auf die natürlichen Grenzen des Staates lehrt. Die Natur selbst zeigt, was zusammenbleiben und getrennt werden kann. Innerhalb dieser natürlichen Grenzen ist der Tausch gegeben. Ackerland, Weide, Holzland, ergänzen sich gegenseitig. Mag sein, daß ein Volk noch Krieg führen muß, um sich zu „arrondieren", weil es diese fruchtbare Provinz, dieses Bergwerk oder Salzwerk nicht missen kann. Hat es aber seine natürlichen Grenzen, so hat es an keinem andern Staat etwas zu suchen und dieser nicht an ihm. Damit ist der Friede gegeben.[2])

Die politische Erstlingsschrift des Berliner Philosophen lag also, wie wir sehen, in der Linie jener Kantschen Bestrebungen „zum ewigen Frieden". Immerhin sieht schon hier Fichte „die Unvermeidlichkeit der Kriege bei der gegenwärtigen Lage der Dinge" ein.[3]) Inzwischen hatte Preußen sein Jena erlebt. Lange haben wohl jene traurigen Ereignisse in Fichtes Seele nachgezittert. Noch nach Jahren fand die Schande, die erbärmliche Feigheit, deren er in den hohen und niedern Kreisen der Bevölkerung Zeuge wurde, ihren Widerhall in seinen Schriften. Er hat nur Töne des bittersten Sarkasmus dafür. So war es ja damals, wie er es in dem „Begriff des wahrhaften Krieges" (1813) schildert. Die besitzende Klasse sah im Staate nur den Bedienten, der ihr Eigentum — ob auf recht-

[1]) Der geschlossene Handelsstaat. S. 206—212.
[2]) Ebenda 213—221.
[3]) Ebenda S. 218.

mäßigem oder unrechtmäßigem Wege erworben, danach darf er nicht fragen — zu schützen hat. Sie ist froh, wenn sie billig bedient wird. Der Schutz, den der Staat gewährt, darf nicht viel kosten. Einer Anzahl von Familien (Dynastien) ist diese Verteidigung als Erbbesitz zugefallen. Da das Amt einträglich ist, gibt es Krieg zwischen den Dynastieen. Den Eigentümer geht die Sache im Grunde nichts an. Der Schutz wird ihm von dem einen oder andern, der siegt. Während des Kampfes ist daher das Beste: Abwarten! „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht."[1]) Ferner ist es Pflicht, den Kampf abzukürzen. Sieht man daher, wohin sich der Sieg neigt, so gilt es, Festungen zu übergeben, Gewehre fortzuwerfen. Vorurteile aus barbarischer Zeit von göttlicher Einsetzung der Könige, Heiligkeit des Eides, Nationalehre sind nichts für den, der sich klar geworden ist über die so einfachen Sätze: daß das Leben das erste, die Güter das zweite, der Staat erst das dritte ist. Respektiert der Sieger das Gewerbe, hält Manneszucht usw., dann ist alles gut.[2]) Das ist beißende Ironie. Diese Selbstsucht geißelt er auch in den „Reden an die deutsche Nation", wo er mit Schadenfreude feststellt, daß solche unnationale Haltung dadurch bestraft wird, daß sie ihr eigenes Grab gräbt. Wer sich weigert, dem Vaterlande zu helfen, muß dann aus Selbstsucht dem siegenden Feinde weit mehr und mit erzwungenem fröhlichen Gesicht geben, schließlich muß er unter fremden Panieren tapfer gegen das Vaterland die Waffen führen lernen.[3]) Die Zeit hatte so dem Philosophen einen Anschauungsunterricht erteilt, wie sittliche Schlaffheit im

---

[1]) Bekanntmachung des Grafen von Schulenburg nach der Schlacht bei Jena.

[2]) „Über die Schrift des wahrhaften Krieges." 1. Vorlesung. Die Schrift ist durch Karl Konstantin Löwenstein neu herausgegeben. Berlin 1915.

[3]) 1. Rede an die deutsche Nation. Werke Fichtes, Band II. Berlin 1846, Veit. S. 264 f.

Gefolge einer das Recht des Krieges verkennenden Haltung geradezu moralisch verwüstend wirken kann. Das war die innere Vorbereitung, die Fichte zu dem Satze führte: Der Krieg ist eine moralische Pflicht.

Wir erinnern uns des diesem Satze diamentral gegenüberstehenden Programms Kants: „Es soll kein Krieg sein, denn die Vernunft verlangt eine rechtliche Verbindung der Völker unter öffentlichen Gesetzen.“ [1]) Kant leiteten internationale Gesichtspunkte. Fichte stellt sich auf den nationalen Boden, und aus der Not unter dem Drucke der napoleonischen Fremdherrschaft herausgeboren, tönt es fast trotzig: „Es soll Krieg sein, denn Deutschland darf nicht untergehen.“ Zu welchem Abgrunde das internationale Prinzip, das in der Aufrichtung napoleonischer Weltherrschaft verwirklicht worden wäre, führte, diese Gefahr sah der scharfsichtige Denker wie ein drohendes Gewitter heraufziehen. Er warnt vor dem Trugbilde der Universalmonarchie. Nur wenn jedes Volk sich in seiner Eigenheit entwickelt, liegt die Bürgschaft der Wohlfahrt vor. Es ist ein ungeheuerliches Beginnen, alle Keime des Menschlichen in der Menschheit zu zerreiben und den zerfließenden Teig in eine Form zu drücken.[2]) Ein Nationengemengsel herzustellen — das bedeutet nicht den Frieden, sondern den Tod. Mit einem Seitenblick auf die Franzosen, die den Eigendünkel haben, sie seien das Maß aller Dinge, und andre müßten so werden wie sie, bemerkt Fichte: Letztere Völker bilden nicht, sie vernichten, denn sie vermögen nichts in seinem vorhandenen Sein aufzufassen.[3]) Wir gestehen den andern Völkern ihre Eigentümlichkeit zu, aber wir wollen auch unsere Eigentümlichkeit aufrecht erhalten. Um so mehr, als — hier schaltet er den recht ver-

[1]) Kants Rechtslehre Beschluß.
[2]) 13. Rede an die deutsche Nation. S. 459 f.
[3]) Ebenda.

ſtandenen internationalen Gedanken wieder ein — die Menſchheit geradezu Schaden erlitte, wenn der geiſtige und ſittliche Beitrag des deutſchen Volkes ausgemerzt würde. Wenn ihr Deutſche verſinkt, ſo verſinkt die ganze Menſchheit mit, ohne Hoffnung einer einſtigen Wiederherſtellung.[1]) Und ſoll die Welt am deutſchen Weſen geneſen, ſo muß jeder Verſuch, deutſche Art zu unterdrücken — und das bedeutet jeder Angriff auf die nationale Selbſtändigkeit — zurückgewieſen werden. Man muß alſo auch für ſein Deutſchtum zu ſterben wiſſen. Der Krieg für deutſche Erde, deutſche Zucht und Sitte iſt ein Kreuzzug, iſt ein heiliger Krieg.

Deutſche Art iſt der Edelſtein in der Krone der Menſchheit, der alle andern überſtrahlt. Das war Fichtes Überzeugung. Seine „Reden an die deutſche Nation" ſind das Hohelied des Deutſchtums. In der zwölften Rede erklärt er es als die Hauptabſicht, die ihn leitete: „eine einheitliche Meinung hervorzubringen, worin der Grundzug des Deutſchen beſtehe."

Ein unvergänglicher Beſitz, ein wertvolles Gut des deutſchen Volkes iſt ſchon ſeine Sprache. Es war eine beſondere Gunſt der Vorſehung, daß der Hauptſtamm der Deutſchen in ſeinen urſprünglichen Sitzen blieb, und damit die urſprüngliche Sprache feſthielt. Bei den anderen Völkern iſt der germaniſche Einſchlag mehr oder minder ſtark vorhanden, aber ſie verloren ihre Sprache. Nimmt aber ein Volk eine fremde Sprache an, ſo macht ſich ein ſtarker Mißſtand hinſichtlich des überſinnlichen Teils der Sprache geltend. Es fehlt die urſprüngliche Anſchauung, die die Brücke zum Überſinnlichen bildet. Das Wort „Idee" iſt für uns, die wir es gelernt haben, nur eine Vokabel. Der Grieche dagegen hörte in ſeiner Mutterſprache ſofort das

[1]) 14. Rede. S. 481 f.

sinnliche Bild mit heraus: etwas, was nur durch das Auge, nicht durch Gehör oder Betastung erfahren werden kann. Ihm war damit leicht auch die übersinnliche Bedeutung der „Idee" faßlich: etwas, das gar nicht durch den Leib, sondern durch den Geist erfaßt werden kann. Das Wort „Popularität" ist für uns ein Fremdwort, bei dem wir erst des Langen und Breiten uns erklären lassen müssen, was es bedeutet, und uns dann einprägen, daß man es etwa mit „Haschen nach Gunst" übersetzen kann. Wie ganz anders war es dem Römer unmittelbar durch sinnliche Anschauung verständlich. Er sah es täglich vor sich, wie der Wahlkandidat bei dem „populus" um Stimmen bettelte, und sich beim Volke wohl anmachte. Mit diesem Mangel der sinnlichen Grundlage für das Übersinnliche fehlt der toten Sprache das Lebenerregende. Darum gibt es in den romanischen Sprachen, die das Idiom eines ausgestorbenen Volkes, das Latein, unverstanden angenommen haben (Franzose, Italiener, Spanier, Engländer), keine Wissenschaft. Denn nur der Gedanke ist Leben, der nicht als fremdes Leben, als toter Besitz angeeignet wird, sondern zu unserem geistigen Eigentum wird. Ein trauriges Zeugnis, wenn ein solches Volk ein mittelmäßiges Lehrgedicht über die Heuchelei in Komödienform (Molière, Tartuffe) für ihr größtes philosophisches Werk anerkennen muß. Diese Philosophie ist nur Erklärung eines Wörterbuchs. Darum gibt es in einem Volke mit toter Sprache auch keine wahre Dichtkunst. Schon der Denker, der für einen Gedanken in der Sprache eine sinnliche Bezeichnung findet, ist Dichter. Nur eine lebendige Sprache kann eine solche Dichtung haben, da der sinnbildliche Kreis durch erschaffendes Denken in ihr zu erweitern ist. (Man denke an die Weiterbildung der deutschen Sprache durch Luther, Richard Wagner.) Bei der toten Sprache wird man versuchen, die Helden in das Gewand des überkommenen fremden sinnbildlichen Kreises einzuhüllen. Bei

einem Volke mit erstorbenen Sprachwurzeln gibt es letztlich keine echte Volksgemeinschaft. Denn es richtet sich eine Scheidewand auf zwischen gebildeten Ständen und werktätigen Kreisen, während die lebendige Sprache hoch und nieder durch das gemeinsame, allen verständliche Sprachgut miteinander verbindet. Freilich, dessen müßten wir uns weit mehr bewußt werden. Auch unsern Ohren tönt gar leicht römischer Laut vornehm, das Deutsche gemein. Der Gipfel unseres Triumphes ist, wenn man uns gar nicht mehr für Deutsche, sondern für Spanier und Engländer hält.

Die deutsche Sprache, die Sprache eines „autochthonen" Volkes ist wahrhaft schöpferisch. Das Genie in einem Volke mit toter Sprache findet kein Objekt, an dem sich sein Geist entzünden kann, da er lauter schon Ausgehobenes vorfindet. Auch bei der genialischen Begabung muß eben die Einbildungskraft ins Leben herabsteigen. Wo aber eine ursprüngliche Sprache geredet wird, strömt immer neues, unmittelbar angeschautes Leben hinein. Darum geht der Zeugungsprozeß der lebenden Sprache bis ins Unendliche fort. Der ausländische Genius wird demnach die betretenen Heerbahnen des Altertums mit Blumen bestreuen, und der Lebensweisheit ein zierliches Gewand weben, dagegen wird der deutsche Geist neue Schichten eröffnen, Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen künftige Zeitalter sich Wohnungen bauen. Der ausländische Genius ist eine Biene, die aus denselben Blumen mit geschäftiger Kunst den Honig sammelt und in regelrechte Zellen birgt, der deutsche Geist ist ein Adler, der der Sonne zufliegt. Das ausländische Germanentum, das sich romanisiert hat und in Italien, Frankreich usw. sozusagen aufgesogen wurde, hat das klassische Altertum wohl der Völkerwelt übermittelt; aber der bodenständig gebliebene Teil des Germanentums hat das fremde Wissen als Bestandteil des eigenen Lebens aufgenommen; er wird ernsthaft einführen,

was dort nur flüchtig und leicht angeeignet wurde. Und darum wird es eine Nation mit erstorbener Sprache nicht weiter bringen. So wie der Biber seine Wohnungen in Jahrtausenden nicht anders baut, so wird die Ausbildung bei ihr über einen gewissen Punkt, ein goldenes Zeitalter, nicht hinauskommen. In dem Volke der zeugenden Sprache aber macht der Mensch seine Geschichte selbst, Neues hineinschaffend. Mit dem Grundzug des Schöpferischen in der deutschen Sprache hängt noch eine andere Eigentümlichkeit zusammen: der deutsche Ernst. Er nimmt alles in seinem vollen Gewicht. Wo die Sprache Worte, nichts als Worte birgt, da ist alles Spiel mit Rechenpfennigen. Darum kann das Ausland nicht begreifen, wie deutsche Art über so gleichgültige Dinge wie Worte und Redensarten so großes Wesen macht. Nirgends tritt das schärfer hervor als in der Reformationszeit. Dem Papsttum wurde der Deutsche jener Zeit nicht gerecht, da man seine Äußerungen für bare Münze nahm, während es dieselben doch gar nicht ernst gemeint hatte, sondern asiatisch-rednerisch übertrieb. Auf germanischem Boden aber wurde die Frage „Was muß ich tun, daß ich selig werde" nicht scherzhaft genommen, sondern es wurde mit der Angst der Seele danach gesucht. Diese Sorge um die Seele wurde bei Luther das Leben in seinem Leben. Es wurde hier gesucht nicht im Rausche der Begeisterung, sondern mit einer Ausdauer, die auch Leiden nicht scheute. Deutsches Wesen kann sich nicht bei kritischem Spiel, bei Zweifeln und Widersprüchen beruhigen, sondern es will positive Antworten.[1])

Deutschland ist ein Land der Ursprache. Das bildet den entscheidenden Grundzug deutschen Wesens. Eng zusammen hängt damit ein zweites. Der Deutsche hat Ideale. Auch die idealistische Philosophie war nur auf dem Boden des

[1]) 4. Rede. S. 411 f. 5. Rede. S. 328 f. 6. Rede. S. 344 f.

Deutschtums möglich. Der Ausländer bleibt in der Welt der Erfahrung stecken, er predigt die ruhige Ergebung in die nun einmal unabänderliche Notwendigkeit des Seins. Das bedeutet die Unverbesserlichkeit, den unverrückbaren Kreislauf der Dinge, den Stillstand, den Zirkeltanz und schließlich den Tod. Man setzt eine tote Natur an das Ruder der Weltgeschichte. In dem Schatten von dem Schatten der Schatten bleibt jene todgläubige Seinsphilosophie, die erstorbenste von allen Philosophien hängen. Wie ganz anders der Deutsche. In seiner Brust trägt er das Bild einer übersinnlichen Weltordnung. Nicht begnügt er sich mit der Natur als Rohform, vielmehr gestaltet der Gedanke die Wirklichkeit. Aus der Welt der Erfahrung erbaut sich die Erkenntnis den sichtbaren Leib, um die höhere unsichtbare Welt, die „aprioriſche Welt" anschaulich zu machen. Diese Schöpfung bleibt immer unvollkommen. Sie treibt ihn daher zu immer neuen Gestaltungen fort, die jenem absoluten Leben des reinen Gedankens, das in sich vollendet ist, näher kommt. Immer bleibt darum der Abstand zwischen dem wirklichen Denken und dem gedachten Denken. Immer schwebt über uns das göttliche Leben der durch Ideen beherrschten Ordnung, eine Ewigkeit diesseits des Grabes. Wie denn auch dieses Hängen am Ideal eine immanente Religion ist. Denn wo trotz der Einsicht in die Unverbesserlichkeit des Zeitalters fortgearbeitet wird an demselben, wo der Schweiß des Säens erduldet wird ohne Aussicht auf Ernte, wo nach hundertfältigem Mißlingen ausgeharrt wird im Glauben, da bedarf es der innigen Liebe zu Gottes in uns ausgebrochenem Leben, welches um seiner selbst willen gerettet werden soll, wo das Auge nichts anderes zu retten sieht. Damit ist aber der Fortschritt gegeben. Denn dieses heilige Bild der sittlichen Weltordnung, das jeder im Busen trägt, wird niemals erreicht, es steht nie als Seiendes vor uns, sondern immer nur als Sollendes. Das göttliche Leben

ist nie ein Seiendes, sondern nur ein solches, das werden soll. Der Trieb muß uns daher beherrschen, ewig dauerndes in unser irdisches Tagwerk zu „verflößen". Und wie der einzelne diesen kostbaren Gral, den er in seinen Händen trägt, dieses ursprüngliche, göttliche Leben in sich hegt, so will er, daß es nicht nur in seinen Kindern, „den Denkmalen, daß er da gewesen ist", weiterlebt, sondern auch in sein Volk als Neues hineingeworfen wird, in der Nation zu einer sichtbaren Erscheinung kommt. Sein Volk verbürgt ihm die Kontinuität, die Fortdauer seines Werkes, wodurch die kurze Spanne seines Lebens zu fortdauerndem Leben wird. Das Ideal beherrscht nicht nur den einzelnen, sondern die Nation. Es macht den Nationalcharakter des deutschen Volkes aus, das ewig ist, weil es ewige Ideale über sich sieht.[1])

Um die Trias vollzumachen: Deutschland ist nicht nur das Volk der Ursprache und des Ideals, es ist auch das Land der Freiheit. Fichte denkt sich unter jenem Wort nicht die banale Plattheit, deren sich die politische Phrase mit jenem Ausdruck bedient. Freiheit ist vor allem eine psychologische Wahrheit. Frei ist der schöpferisch Handelnde, dessen Tat nicht das errechenbare Produkt aus gegebenen Faktoren ist, der sich nicht als mechanisches Glied in der Kette der Erscheinungen vorkommt, in dessen Willensentschlüssen vielmehr eigenes Wesen zutage tritt. Wenn wir es mit einem gelehrten Ausdruck kurz bezeichnen wollten, so könnte man sagen: der Unfreie handelt analytisch, der Freie synthetisch. Der Unfreie ist nur das Spiegelbild der umgebenden Welt. Wenn wir ihn analysieren, treffen wir nichts in ihm an, was sich nicht aus dem „Milieu" erklären läßt. Im Freien ist etwas vorhanden, was zu jenen gegebenen Elementen hinzutritt. Es ist ein Mehr, ein Plus

[1]) 3. Rede S. 296 f. und 8. Rede S. 377 f.

sichtbar, etwas von dem Eigengeschmack der Persönlichkeit, die von sich und durch sich ist, etwas von der „Aseitas" des göttlichen Wesens, ein Echtes, ein Ursprüngliches. Wer an diesem Fluß ursprünglichen Wesens teil hat, der ist ein Deutscher. Das ist ja das Herrliche an der deutschen Nation, daß in ihr solche Freiheit „ertragen" werden kann. Wo Beziehung, Abrichtung, also Dressur besteht, um das friedliche Nebeneinander der Individualitäten zu ermöglichen, da ist keine Freiheit. Die schweren Schicksalsführungen Deutschlands im Laufe der Jahrhunderte hatten wenigstens diese eine segensreiche Frucht: die Freiheit. Die Vielstaaterei begünstigte die höchste Freiheit der Erforschung. Wer durch die Richtung seiner Bildung mit seiner nächsten Umgebung entzweit wurde — Fichte denkt an sein eigenes Schicksal — fand anderwärts Aufnahme, neue Freunde statt der alten. Eine Wahrheit, die an einem Orte nicht laut werden durfte, durfte es an einem andern.[1]) Eben diese Art fehlt bei den Ausländern. Wir sehen das Typische in Frankreich. Alle Bildung der Einzelnen geht dort aus von der Volkseinheit, nicht umgekehrt. Daher Nationalstolz, daher die Persönlichkeit nur ein Erzeugnis der Gesamtheit. Der Einzelne für sich ist nichts, sondern er ist nur etwas durch seinen geselligen Wert. Der Franzose bildet eine höchst regsame Masse, die fähig wäre, durchaus jedwede Richtung anzunehmen, keineswegs aber durch sich selbst sich eine bestimmte und dauernde zu geben. So hatte Napoleon, der Korse, der Nicht-Franzose, leichtes Spiel. Die Romanen können sich nicht zum Gedanken der Freiheit und des Rechtsreiches aufschwingen, weil sie den des persönlichen Wertes, des rein Schöpferischen durch ihr Denksystem übersprungen haben. Alles soll bei ihnen zur Einheit verschmolzen werden. Das Eigentümliche des Deutschen

[1]) 7. Rede S. 359 f. und 8. Rede S. 377 f.

dagegen besteht in dem Individuellen, in der Unabhängigkeit voneinander. Wir hatten höchstens Stamm- und Spracheinheit, nicht Volks- und Geschichtseinheit. Selbst durch Konfessionen waren wir getrennt. Nur das Postulat der Reichseinheit besitzen wir, die wir herstellen sollen nach dem ewigen Weltplan. Doch soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten persönlichen, individuellen Freiheit, nicht umgekehrt. Im Deutschen allein ist die Gewähr der Freiheit.[1])

Nun genügt es nicht, diesen Grundzug des Deutschtums zu wissen und die Mission deutscher Art zu erkennen, es gilt auch, dafür zu handeln. Unermüdlich dringt Fichte darauf. Und es war not, in jenen Tagen des nationalen Zusammenbruchs tätiges Aufraffen zu predigen. Es stand ja so gut wie alles auf dem Spiel. „Jetzt sind wir auf die Probe gestellt, und wir sind nackt und sehen, was wir sind. Der Trug ist dahin. Gehen wir weiter in der Dumpfheit, so erwarten uns Entbehrungen, Demütigungen, der Hohn des Überwinders. In allen Winkeln werden wir herumgestoßen, bis wir durch Aufgabe unserer Nationalität und Sprache uns ein untergeordnetes Plätzchen erkaufen."[2]) Mit Klagen ist es nicht getan. „Die Zeit erscheint mir wie ein Schatten, der über seinem Leichnam steht und jammert und alle Mittel versucht, wieder hineinzukommen in die Behausung der Seuchen. Und doch umgeben ihn schon die belebenden Lüfte einer anderen Welt. Die Morgenröte ist schon angebrochen."[3]) Der Umschwung aber kommt nicht von selbst. Darin besteht die Grundblindheit der Gegenwart, daß sie sich einen Gott verordnet, der es ihnen anwachsen und zufliegen läßt, ohne daß sie sich selbst zu regen brauchen. Nach ihrer Ansicht ist die Geschichte des Menschengeschlechts eine Pflanze, die durch Ent-

[1]) Über den Begriff des wahrhaften Krieges. 3. Vorlesung.
[2]) 14. Rede. S. 481 f.
[3]) 1. Rede. S. 264 f.

wicklung ihres Keims selbst aufblühen wird, zu einem göttlichen Reiche der Weisheit und Tugend. Sie trösten sich mit der göttlichen Vorsehung, die ihre weisen Absichten habe und wisse, wozu es gut ist. So dünken sie sich absonderlich fromm. Das Gute aber kommt nicht naturgesetzlich durch den physischen Zusammenhang der Dinge an uns. Gott kann uns nicht das Gute, das wir gerne möchten, geben, außer durch unsere Freiheit. Wir sollen nach unseren eignen klaren Begriffen alles zum Besten wenden. So wie sich die Kraft des Bösen (in Napoleon) zentralisiert und organisiert hat, so soll es auch die Kraft des Guten. Ist dieser Mensch eine Rute in der Hand Gottes, wie viele meinen, und ich in gewissem Sinne zugebe, so ist er nicht dazu da, daß wir ihm den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern daß wir dieselbe zerbrechen.[1]) Man kann sich auch an das Joch gewöhnen. Aber verhängnisvoll ist das: „Laßt uns noch ein wenig ruhen, schlafen und träumen!“[2])

Soll der deutsche Geist in der Welt voran, so muß „der heiße glühende Affekt zu diesem höheren Leben“ geweckt werden. Dies geschieht durch die Nationalerziehung, für die Fichte in seinen Reden ein ganzes Programm niedergelegt hat, das wir hier nur flüchtig berühren können. Die Hauptpunkte sind Willensbildung des Zöglings. Es soll Notwendigkeit in die Erziehung hineinkommen, so daß der Erzogene gar nicht anders kann, als im Sinne des Erziehers zu handeln. Darum Anstaltserziehung. Die Kinder müssen aus dem verpesteten Dunstkreise ihrer Umgebung entfernt werden und unter die Autorität von Männern gebracht werden, in denen sie Vorbilder sehen können. Hier erhebt sich ihr Geist in die Welt des Idealen. Denn nicht so sehr Gedächtnisarbeit — dieses

[1]) Über den Begriff des wahrhaften Krieges. 3. Vorlesung.
[2]) 14. Rede. S. 481 f.

Leiden des Gemüts, dessen Qual der Schüler nur auf sich nimmt im Hinblick auf das winkende Amt und Brot — soll hier getrieben werden, sondern die Bilder und Vorbilder werden mit Hülfe der Phantasie frei und selbsttätig erzeugt. So ist es vor allem Charakterbildung, die an den angebornen Trieb, sich die Achtung der Nebenmenschen zu gewinnen — er ist schon im Kinde lebendig — anknüpft und ihn benützt, um Selbstbeherrschung, Unterordnung unter das Ganze und Aufopferung für das Ganze in der Kindesseele zu wecken. Und diese Nationalerziehung muß endlich Volkserziehung sein. Der Staat, der einen Zwang zum Kriegsdienst ausübt, kann auch einen Zwang zur Schule ausüben. Der Staat, der sich die Bildung der höheren Lehranstalten angelegen sein läßt, kann auch die Elementarschulen in seine Obhut nehmen. Die Schule ersetzt die Kaserne. Ein körperlich, geistig und sittlich erzogenes Geschlecht kann nicht geschlagen werden. Wenn der Anfang jetzt gemacht wird, kann schon in 25 Jahren das bessere Geschlecht dastehen.[1])

Aber das ist nur ein Teil des „Handelns", auf das Fichte drängte. Das Letzte und Höchste ist doch der Appell: Um die Fortdauer der Nation zu retten, muß der Deutsche sogar *sterben* wollen, damit diese lebe und er in ihr. Auch das sichtbare Leben ist ewig, eben jene Idealwelt, die wir als kostbarstes Besitztum in unserm Busen tragen. Und auch das Vaterland haben wir in die Ewigkeit unseres Glaubens aufgenommen. Ja, es selbst wird unter dem Bilde der Ewigkeit erblickt. Wem ein solches überliefert wurde, der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den teuren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit. Die Edlen unter den Römern begeisterte zum Tragen und Dulden der feste Glaube an die

[1]) 2. Rede. S. 280 f. 3. Rede. S. 296 f. 9. Rede. S. 396 f. 10. Rede. S. 411 f. 11. Rede. S. 428 f.

ewige Fortdauer ihrer Roma, und die Zuversicht, in dieser Ewigkeit mit fortzuleben im Strome der Zeit. Was ewig war an dieser Roma, lebt in der Tat in unserer Mitte fort bis auf diesen Tag. Nicht der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und den Gesetzen, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, ist es, für die sich der Edle mit Freuden opfert. Dafür kämpften auch die deutschen Protestanten. Für die ewige Seligkeit vergossen sie ihr Blut, genauer für die Seligkeit ihrer Kinder, die in derselben Lehre auferzogen werden sollten, für eine Ordnung der Dinge, die nach ihrem Tode über ihren Gräbern blühen sollte. Durch ihre Aufopferung ist mehr Himmel diesseits des Grabes, eine freiere Geistesrichtung aufgekommen, und wir zehren von den Früchten ihrer Mühen. So auch die Germanen, die von den Römern mit Gunstbeweisen überschüttet wurden, deren Bildung sie sich sogar angeeignet haben. Gekämpft aber haben sie dennoch für ihre Freiheit: „ob ihnen davon etwas anderes übrig bliebe, als entweder die Freiheit zu behaupten oder zu sterben, bevor sie Sklaven würden" (Tacitus). Freiheit war ihnen, daß sie Deutsche blieben, ihre Angelegenheiten selbständig entschieden. Sklaverei hießen ihnen die Segnungen der Römer. Ihnen verdanken wir, daß der Stern ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt.[1]) Manche sagen allerdings: auch wenn wir unsere politische Selbständigkeit verloren haben, so behalten wir doch unsere Sprache noch und unsere Literatur, und in diesen können wir eine Nation bleiben. Das ist falsch. Wir reden noch deutsch. Was aber wird das zweite und dritte Geschlecht reden? Man denke an die wendische Sprache, die in den ärmlichen Hütten des Leibeigenen fortdauert, damit er unverstanden von seinen

[1]) 8. Rede. S. 377 f.

Bedrückern sein Schicksal beklagen könne. Eine Literatur, eine Wissenschaft, die darauf verzichten muß, das allgemeine Leben und die menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten, hat ihre Würde und Selbständigkeit verloren. Man wird vielleicht seitens der Eroberer denen, die zu ungeschickt sind, die Sprache des herrschenden Volkes zu lernen, in den Schulbüchern die Sprache „der Barbaren" gestatten. Auch wird man den Literaten erlauben, an erdichteten Welthändeln ihre Redekunst zu üben. Aber echte Literatur ist dies keine mehr.[1]) So ist das zeitliche Leben eine Qual, wenn es nicht frei ist. Falls es nicht möglich ist frei zu sein, ist der Tod ein Befreier. Und um wahrhaft frei zu sein, bedarf es nicht nur, sich von den Naturtrieben zu lösen und die innere Freiheit zu gewinnen, sondern falls unsere Selbstbestimmung durch die Freiheit der anderen gestört wird, so muß auch die äußere Freiheit errungen werden. Wird ein Volk in seiner Entwicklung durch eine Gewalt gehemmt, so bedeutet es den Tod des Volkes. Diese Gefahr kann nur durch Volkskrieg abgewehrt werden. Hier sage sich jeder: der Tod ist dem Mangel an Freiheit vorzuziehen. Und sollte der Herrscher sich unterwerfen, jedes Volksglied muß dann darauf bestehen: so kämpfe ich für meine eigene Angelegenheit weiter![2])

Wir wollten und konnten nicht den großen Philosophen unterbrechen, dessen Aufruf, auf dem der heiße Atem der Freiheitskriege, die Gärung und die Gewitterschwüle einer gewaltigen Zeit liegt, Geschichte gemacht hat. Er ist wie ein Trank, der feurig durch Mark und Bein rinnt. Er ist die Philosophie des Schlachtfeldes. Er ist der Fanfarenruf: „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles freudig setzt an ihre Ehre". Und darum wird Fichtes Philosophie eine neue Zukunft haben. Sie wird die Kriegsphilosophie auch unserer Tage sein. Wir

[1]) 12. Rede. S. 444 f.

[2]) Über den Begriff des wahrhaften Krieges. 2. Vorlesung.

können das vielleicht gerade in diesem Augenblick noch nicht völlig übersehen. Die Kriegsliteratur, die bisher auf den Büchermarkt geworfen wurde, fließt aus Federn, die zumeist nicht das Schwert geführt haben. Aber wer Gelegenheit hatte, mit heimkehrenden Kämpfern zu reden, denen auch an der geistigen Erfassung des neuen Freiheitskampfes, den diesmal Groß-Deutschland auszufechten hat, etwas gelegen ist, der vernimmt, ob der innere Zusammenhang bewußt oder unbewußt vorliegt, Fichtesche Klänge. „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt!" Wer möchte sich nicht von dieser nationalen Welle tragen lassen!

Auch denen allerdings, die mit warmer Zustimmung und heiligem Eifer einer Erneuerung Fichtescher Gedanken das Wort reden, ist klar, daß inzwischen 100 Jahre den Zeitenstrom hinabgerollt sind. „Wir können," sagt Ernst Troeltsch,[1]) „heute nach den Erfahrungen von hundert Jahren politischer, wirtschaftlicher, technischer und philosophischer Arbeit nicht so einfach vom Geiste allein ausgehen und seine besonderen historischen Entwickelungsbedingungen in der Lage eines Jahrhunderts der Neugründung des deutschen Staates nicht so völlig außer Acht lassen." Inmitten unseres Welthorizontes und unserer geschichtlichen Bildung haben wir auch ein Auge bekommen für andere Völker-Individualitäten, deren Lebensrecht dadurch, daß wir unser individuelles Sondersein pflegen, nicht verkümmert werden soll. Das Bild Fichtes von unserm *deutschen Wesen* muß daher im Zusammenhang mit den realen geschichtlichen Lebensbedingungen *neu gezeichnet* werden.

Aber gerade die Völkerpsychologie, die Troeltsch bietet, ist, wie er selbst zugesteht, doch eine glänzende Bestätigung dessen,

---

[1]) In seiner Rede: Das Wesen des Deutschen. Heidelberg 1915. S. 21.

was Fichte in den Grundzügen im ersten Aufriß gegeben hat. Im Grunde sind es doch noch dieselben Gegensätze zwischen deutschem und fremdländischem Wesen. Bei dem Angelsachsen herrscht der Utilitarismus. Hierin liegt die Härte und Enge, aber auch die Größe und Herrschfähigkeit ihres praktischen Handelns, die Grundrichtung ihrer, auf positive Tatsachen und nützliche Menschheitsordnung gerichteten Philosophie, ihre Abneigung gegen deutsche Metaphysik, Verstiegenheit und Grübelei.[1]) Ähnlich urteilt auch Chamberlain,[2]) der diesen Idealismus in Anknüpfung und Weiterführung der Fichteschen Gedanken auf das Schöpferische der deutschen Sprache zurückführt, zu der der deutsche Genius wie Faust zu den „Müttern" herabsteigt und immer neue Perlen in der Berührung mit dem in der ursprünglichen Sprache quellfrisch sprudelnden Strom des Lebens zutage fördert. Die französische wie die angelsächsische Sprache bauen sich auf erstorbenen Sprachwurzeln auf (dem Lateinischen). Daher ein Zurückbleiben des geistigen Lebens Deutschland gegenüber. Englische Wissenschaft ist Technik, kein Kulturelement. Mag man nun auf die „Ursprache", die den Deutschen eigentümlich ist, mit Fichte und Chamberlain Gewicht legen, oder darin nur einen mitbedingenden Faktor sehen, das Ergebnis ist dasselbe: die Eigentümlichkeit des Deutschen wird begründet durch die „Metaphysik der Innerlichkeit", wie es Troeltsch nennt,[3]) und worunter er den metaphysisch-religiösen Geist, der die christlichen Konfessionen, die Philosophie, die Kunst, die Dichtung und das Stegreifdenken des einzelnen umfaßt, versteht. Vielleicht darf man noch das hinzufügen — das erscheint mir eine Pflicht der Gerechtigkeit und Dankbarkeit —, daß diese deutsche Innerlichkeit nicht nur auf dem

[1]) Das Wesen des Deutschen. S. 16.
[2]) Chamberlain, Kriegsaufsätze. I, S. 26 f.
[3]) Troeltsch, a. a. O. S. 27.

angeborenen Talent des Deutschen, sondern mindestens ebensosehr auf seiner geschichtlichen Führung basiert. Es ist die deutsche Reformation, die sie geweckt und gepflegt hat.

Neben diesem Grundzug der Innerlichkeit wird in der modernen Neuorientierung über das deutsche Wesen auch die dem Deutschen eigentümliche Idee der Freiheit hervorgehoben, und damit ein grundlegender Fichtescher Gedanke erneuert. Dabei aber zwingt uns der Anspruch des Romanen und des Angelsachsen, die ihrerseits sich als Hort der Freiheit fühlen, scharf zu unterscheiden zwischen dem welschen und dem germanischen Begriff der Freiheit. Schon Fichte macht eine dahingehende Andeutung, obwohl es scheint, als habe er bei dem Herdentrieb, mit dem die Franzosen dem „Korsen" folgten, ihnen nicht einmal die formale Freiheit zugebilligt. Aber er sagt einmal — wir wiesen schon oben darauf hin —, daß die Romanen sich nicht zum Gedanken der Freiheit zu erheben vermögen, da sie den des persönlichen Werts durch ihr Denksystem übersprungen haben.[1]) Das ist der springende Punkt: die formale Freiheit der Willkür des einzelnen oder die inhaltliche Freiheit des persönlichen Wertes. Das ist der Unterschied zwischen romanischem und germanischem Staatsprinzip. Um es mit Chamberlain, der diese Übernahme des französischen Revolutionsideals auch dem Angelsachsen zum Vorwurf macht, real auszudrücken: Freiheit bedeutet für die Engländer die Freiheit, auf dem Rasen spazieren zu gehen, ohne vom Schutzmann angehalten zu werden. Pochend auf die Freiheit holzte der Nordwestschottländer ganze Wälder ab und machte dabei ganze Länderstriche zu Wüsteneien, da es sein persönlicher Eigennutz wünschenswert hielt; ein staatliches Verbot hätte er als schwere Kränkung seiner freien Willensbestimmung emp-

[1]) Über den Begriff des wahrhaften Krieges S. 31.

funden. In Amerika stellt der Fabrikant sechsjährige Knaben in seinen Betrieb ein zu zwölfstündiger Tagesarbeit, ohne daß einer das Recht hat, ihm dareinzusprechen; sie sterben meistens vor dem Mannesalter; aber das geheiligte Prinzip der Freiheit ist wenigstens gewahrt.[1]) Chamberlain beruft sich demgegenüber mit Recht auf den Kantschen Satz: „Im Staate darf es keinen Menschen geben, der nicht jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel handelt," und er fährt fort: „der Staat soll es unmöglich machen, daß ein Teil der Bürger einen andern Teil unterjoche, indem er ihn zum bloßen Mittel herabdrückt, als wären diese Menschen bloße Maschinen. Es gehört zum Wesen aller Edleren unter den Deutschen, daß sie ein starkes Gefühl für die Würde des Menschen erfüllt."[2]) Darum ist es das immer wiederkehrende ceterum censeo des Bayreuther Philosophen, daß man dem Revolutionsideal der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit den Abschied gebe. „Die Freiheit löst die Menschen in Atome auf, die Gleichheit macht sie zu physiognomielosen Rechenpfennigen, so daß man sie nur mehr nach dem Gewicht der Geldbörse einschätzt, die Brüderlichkeit löscht Liebe und Mitleid aus, da sie dekretiert: ich liebe keinen, der nicht genau so denkt wie ich!"[3]) Uns fällt bei dieser Travestie der modernen fremdländischen Freiheitsideale, die leider auch bei uns Boden gewonnen haben, eine Schilderung Fichtes ein, die sich namentlich die modernen Handelskreise ins Stammbuch schreiben könnten: „In der landläufigen Sitte will man nichts nach einer Regel, sondern alles durch List und Glück erreichen. Der Erwerb und aller menschlicher Verkehr soll einem Hazardspiel ähnlich sein. Man könnte diesen Menschen dasselbe,

---

[1]) Chamberlain, Kriegsaufsätze I, S. 20 u. II, S. 99. Politische Ideale S. 56 u. 99.

[2]) Chamberlain, Politische Ideale S. 98.

[3]) Ebenda S. 37 u. 34.

was sie durch Ränke, Übervorteilung anderer und vom Zufall erwarten, auf dem geraden Wege anbieten mit der Bedingung, daß sie sich nun damit für ihr ganzes Leben begnügten, sie würden es nicht wollen. Sie erfreut mehr die List des Erstrebens, als die Sicherheit des Besitzes. Diese sind es, die unablässig nach Freiheit rufen, nach Freiheit des Handels und Erwerbs, Freiheit von Aufsicht und Polizei, Freiheit von aller Ordnung und Sitte. Ihnen erscheint alles, was strenge Regelmäßigkeit und einen festgeordneten, durchaus gleichförmigen Gang der Dinge beabsichtigt, als eine Beeinträchtigung ihrer natürlichen Freiheit. Diesen kann der Gedanke einer Einrichtung des öffentlichen Verkehrs, nach welcher keine schwindelnde Spekulation, kein zufälliger Gewinn, keine plötzliche Bereicherung mehr stattfindet, nicht anders als widerlich sein."[1]) Ein neuer Beweis, wie wenig unsere idealistische Philosophie und ihr Freiheitsideal Eideshelferin für jenes fremdem Boden entsprungene Freiheitsprinzip ist, das der schrankenlosen Willkür des einzelnen, dem Manchestertum, das Wort redet. Demgegenüber kann man das Bekenntnis des idealistischen Freiheitsideals, das ein Grundzug deutschen Wesens ist, nicht klarer zusammenfassen, als in den Worten Troeltschs, bei denen wir ihre Schönheit verlöschen würden, wenn wir sie nicht ganz zitieren würden: „die Freiheit ist keine formale Freiheit gleichmäßig aller Individuen, sondern die inhaltliche Freiheit einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit persönlicher Selbstbildung und Selbstdarstellung, der Reichtum und die Tiefe individuell-persönlichen Geistes, der jedesmal die allgemeinen Elemente auf eigentümliche Weise mischt, und in diese Mischung noch etwas vom Besonderen eigener Innerlichkeit hineingibt. Es ist der germanische Individualismus, der sich in der Verschiedenartigkeit

[1]) Fichte, Der geschlossene Handelsstaat S. 285 u. 286.

der Stämme, der Liebe zu den Einzeldynastien, der Vielheit geistiger und politischer Mittelpunkte, in dem Heimatssinn und den Sprachdialekten darstellt. Hierin liegt jene Kantsche Selbstgesetzgebung der Vernunft und jener romantische Sinn für das Unbegreiflich-Eigentümliche, der zusammen mit dem Ideale der diese Freiheit in sich organisierenden Gemeinschaft den Gedankengehalt von Fichte und von 1813 ausgemacht hat." [1])

Wir überzeugten uns, wie weit dem Philosophen der Freiheitskriege, der spekulativ das Wesen der deutschen Volksindividualität begründete und das deutsche Herz in seinem innersten Pulsschlag belauschte, nicht nur in der Gegenwart eine beherrschende Stellung eingeräumt wird, sondern daß man ihm auch gewissensmäßig folgen kann. Indessen entbindet uns dies nicht von der Verpflichtung, seinen Standpunkt kritisch zu prüfen. Daß die ideale Wirklichkeit und die reale Wirklichkeit himmelweit verschieden sind, hat sich schon Fichte nicht verborgen. Darum fordert er ja eine Nationalerziehung. Ebenso erfreulich ist, daß der Idealismus unserer Tage nicht blind ist dafür, daß das deutsche Wesen eher ein Postulat als sichtbare Erscheinung ist. „Was ist das für eine Freiheit, die Freiheit, laszive Bücher im ganzen Lande zu verbreiten oder illustrierte Blätter, die alles Echte, alles Edle, alles Heilige Woche für Woche in den Kot ziehen? Und doch zittert jede deutsche Regierung vor diesen Gaunern, weil, sobald sie den Finger rührt, ein mächtiger Teil der Presse Holla schreit wegen bedrohter Geschäftseinnahmen ihrer Kundschaft, und womöglich noch einen Goethebund mobilisiert, als sei der erhabene Dichter der Schutzheilige der Pornographie. Unbedingte Freiheit der Wissenschaft ist ein kostbares Gut. Freiheit der Lüsternheit, Freiheit des Betrugs, Freiheit der Ausbeutung, Freiheit des Widerchristen-

[1]) Troeltsch, Das Wesen des Deutschen. S. 28 u. 29.

tums, Freiheit des Ehrfurchtzerstörenden in Rede, Wort und Bild, in Buch, Zeitschrift und Zeitung, in Theater und Kino ist ein fressendes Gift, an dem Völker zugrunde gehen. Man treibe doch keinen Götzendienst mit dem Worte Freiheit, der dann schließlich jeder Niedertracht rechtlichen Schutz gewährt." [1]) So also sieht auch in deutschen Landen die Sache in der Wirklichkeit aus. Demgegenüber sind gerade die echt deutschen Kreise einig in der Forderung, daß Sittlichkeit und Weisheit nicht nur den Pfarrer angehen dürfen, sondern politische Grundpfeiler bedeuten. Das öffentliche Leben muß erst rein und deutsch werden; es ist das noch nicht.[2])

Aber die Kernfrage bildet die Art dieser Erziehung. Hier wird mancher weder mit den Neu-Idealisten noch mit dem Idealisten Fichte einig sein. Das ganze Geheimnis der sittlichen Besserung beruht nach letzterem einfach auf dem Selbstbesinnen, auf der Vergegenwärtigung des Ideals, das nur unterdrückt ist, aber leicht wieder an die Oberfläche gelangt. Die Erziehung vermag nicht Sittlichkeit hineinzubringen, wenn sie nicht ursprünglich schon vorher in demselben ist. Sie ist primitiv vorhanden. Und durch den Trieb, die Achtung seiner Nebenmenschen zu gewinnen, der selbst im Kinde vorhanden ist, wird das gute Gewissen über die Tat gestärkt, und das Wohlgefallen am Rechten und Guten um seiner selbst willen erregt. Darum ist das Wichtigste, sich in oder von der verdorbenen Umwelt zu lösen. Die Anerkenntnis aber von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen lähmt die sittliche Arbeit. Diese Anschauung ist nur Blüte und Frucht der wilden Wurzel der alten Zeit.[3]) Nach dieser Anschauung wirkt die Idee also alles.

---

[1]) Chamberlain, Politische Ideale S. 101—103.

[2]) Chamberlain, Ebd. S. 104.

[3]) Fichtes Reden an die deutsche Nation. 10. Rede S. 411 f. u. 3. Rede S. 296 f.

Weder die Franzosen noch die deutschen Sozialdemokraten sind moralisch minderwertige Menschen, urteilt Chamberlain. Nicht Verderbtheit und nicht Unfähigkeit haben den Niedergang des französischen Staates veranlaßt, sondern letzten Endes die Hingabe an grundverkehrte politische Ideale.[1]) „Darum ist auch in der ernsten Prüfung des Weltkrieges, der über das deutsche Volk gekommen ist, für den Deutschen kein Anlaß vorhanden, für seine Fehler Buße zu tun. Wir bedürfen derselben nicht zu unserer sittlichen Würdigkeit. Es genügt vollkommen, daß das Ideal bejaht wird. Dann werden die Schlacken von selbst weggeräumt."[2]) Wir lehnen dies ab und ziehen unsrerseits eine scharfe Grenzlinie zwischen Idealismus und Christentum. Bei ersterem ist alles Evolution, bei letzterem Regeneration. Der Idealismus verkennt die abgrundtiefe Macht des Bösen — Kant und Schelling ausgenommen, die sich einen Blick für die radikale Sündhaftigkeit des Menschenherzens bewahrt haben — das Christentum aber, wenigstens das apostolische und reformatorische dringt auf Buße und setzt die grundlegende Erfahrung der Wiedergeburt voraus. Das ist nicht etwa „muffige Pfaffenredensart",[3]) sondern der reale Blick des Christen, der sich sagt: „aus nichts wird nichts", und wo das Ideal verloren gegangen ist, nicht einsehen kann, wie das Ideal wieder selbsttätig erzeugt werden soll.

Mit dem Idealismus Fichtes ist aber noch eine andere Gefahr verbunden, die das Christentum wie das Deutschtum fest im Auge behalten muß. Der vor kurzem verstorbene Heidelberger Philosoph Windelband bezeichnet die Lehre Fichtes

---

[1]) Chamberlain, Politische Ideale. S. 38.

[2]) Troeltsch, Das Wesen des Deutschen. S. 30.

[3]) Troeltsch in einem Aufsatz der Christl. Welt: „Krieg und Christentum."

als ethischen Pantheismus: das ἓν καὶ πᾶν ist für sie das Sittengesetz.[1]) Daß sich diese seine Weltanschauung auch in dem Aufriß seiner nationalen Ethik geltend macht, wird uns nicht entgangen sein. Wiederholt betont es Fichte, daß in der neuen Religion, die er bietet, die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes anbricht, sondern mitten in die Gegenwart hineinkommt. Ausdrücklich wird festgestellt: auch ohne den Glauben an ein Jenseits nach dem Tode vermag man das in uns ausgebrochene göttliche Leben fortzusetzen in Beziehung auf eine höhere Ordnung der Dinge in einer künftigen Welt, in welcher nichts in Gott Geschehenes zugrunde geht. Wir leben fort, aber der Glaube an die ewige Fortdauer des Menschen gründet sich auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volkes, aus dem er sich entwickelt hat. Wer zwar sein unsichtbares Leben, nicht aber sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben, aber hienieden hat er kein Vaterland. Denn auch dieses wird unter dem Bilde der Ewigkeit erblickt. In Fichte erscheint das Christentum, das von Ewigkeit in transzendentem Sinne redet, geradezu unter Umständen staatsgefährlich: „Wir müssen verhindern, daß man die Erde zur Hölle macht, um eine desto größere Sehnsucht nach dem Himmel zu erregen."[2]) Deutlicher kann man es nicht sagen, daß der Patriotismus die Religion ersetzen soll. Und wer daran zweifelt, der möge sich jene Fichtesche Schrift ansehen, in der er einen förmlichen Kultus zur Ehrung der für das Vaterland Gefallenen empfiehlt, dessen Liturgie nicht nur an den christlichen Glauben vom Daheimsein beim Herrn mit keinem Worte erinnert, sondern durch das hohle Pathos die Dürftigkeit des Trostes, im Ge-

[1]) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. 4. Aufl. S. 235.

[2]) Fichte, Reden an die deutsche Nation. 3. Rede S. 296 f. und 8. Rede S. 377 f.

dächtnis der Nachkommen fortzuleben, nur schlecht verbirgt. Die Gefahr, daß hier ein Surrogat der Religion durch den Kultus der ewigen Germania geschaffen werden soll, ist für unsere Zeit nicht minder groß. Es wäre dies weder zum Heile der Religion, noch zum Segen des Vaterlandes.

Wir könnten hier Fichte verlassen. Aber mit dem Gesagten scheint mir der Pflicht das Bild vom deutschen Wesen, das der Philosoph entwarf, „neu zu zeichnen", noch nicht völlig genug getan zu sein. Der Denker der Freiheitskriege gründete seine Völkerpsychologie, aus der sich ihm der eigentümliche Vorsprung der Deutschen ergab, auf die Sprache. Das war sein Anschauungsmaterial. Wir haben seither eine weit reichere und wohl auch greifbarere Fülle der Lebensäußerungen der Völker, von der es mich nur wundert, daß sie noch nicht in dem Maße ausgebeutet ist, wie sie es verdient. Ich denke an die Statistik. Von hier aus die Psyche unseres deutschen Volkes zu zeichnen, das wäre eine lohnende Aufgabe, die aber des Bearbeiters noch harrt. Meines Erachtens würde hier und zwar weit exakter als durch das idealistische Moment der Sprache der Nachweis geführt werden können, daß in der Tat die germanische Rasse, genauer das Deutschtum, eine Höhenstellung in der Völkerwelt besitzt, und es wäre bei dieser genauen Durchprüfung immer noch Anlaß genug, im Hinblick auf die auch dem deutschen Volkselement anhaftenden Gebrechen die Selbstkritik nicht zu vergessen. Ich kenne einen einzigen Theologen, der hier nicht nur bahnbrechend im engen Kreise der Theologie, ohne leider einen Fortsetzer seiner wertvollen Arbeit zu finden, sondern auch im Rahmen der Gesamtwissenschaft gewirkt hat: Alexander von Oettingen an der Universität Dorpat, auf die als einen Hort des Deutschtums innerhalb des verslawten Rußlands sich in diesen Tagen des Weltkrieges wieder unsere Blicke richteten. Sein Werk: „Die Moralstatistik. Induktiver Nachweis der

Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit", Erlangen 1868, hat innerhalb der statistischen Wissenschaft eine neue Epoche begründet. Der Auseinandersetzung mit ihm können sich auch die nicht entziehen, die ihm den Vorwurf machen, „seine Untersuchung sei keine voraussetzungslose," sondern durch die Rücksicht auf die kirchliche, d. h. lutherische Tradition bestimmt.[1]) Was das verarbeitete Material angeht, ist leider auch die dritte Auflage des heute noch immer lesenswerten Bandes, dem Oettingen später den Titel gab: „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik", Erlangen 1882, veraltet.[2]) Neueres statistisches Material bietet das instruktive, wertvolle Werk des früheren elsaß-lothringischen Finanzministers Dr. Georg von Mayr, jetzt Professors der Statistik in München: „Statistik und Gesellschaftslehre", von dessen 3. Bande: „Sozialstatistik" leider nur „die Moralstatistik" (Tübingen 1909) erschienen ist.[3]) Es sind freilich nicht die nationalen Gesichtspunkte, nach denen der Stoff gruppiert ist. Die strenge Wissenschaft der Statistik wird es vielleicht zur Wahrung einer scheinbaren Objektivität ablehnen, von diesem Gesichtswinkel aus das Material zu beleuchten. Aber ungewollt schimmert überall die Wahrheit hindurch. Würde man dieses Vergleichen der einzelnen Nationalitäten unterlassen, aus irgendwelchen Opportunitätsrücksichten, so hätte man, mit Fichte zu reden, „nur die Scheu vor den Worten zu dem Dinge." Das Ding ist eben da. Und es ist nicht so, daß, wie ebendaselbst Fichte ironisch bemerkt,

[1]) Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Berlin 1908. S. 39.

[2]) Auch Kropatschek weist in seinem Aufsatz: „Persönliche Verantwortlichkeit und göttliche Gesetzmäßigkeit" (Neue Kirchl. Zeitschr. XXIV. Jahrg. 1913. S. 62) auf die Notwendigkeit, v. Oettingens monumentale Moralstatistik neu herauszugeben hin.

[3]) Regierungsrat Dr. Hecht, Direktor des statistischen Landesamts in Karlsruhe und v. Kirchenheim, Prof. des Kirchenrechts in Heidelberg, wiesen mich auf dieses ausgezeichnete Werk hin.

„in umgekehrter Reihenfolge mit der Wirklichkeit aus dem Nichtsagen das Nichtsehen, und aus dem Nichtsehen das Nichtsein erfolgt."[1])

Es gibt nicht nur eine äußere, sich auf den Gesichtszügen ausprägende, sondern auch eine innere Volksphysiognomie. Die Seele eines Volkes läßt sich zwar auch aus dem Antlitz lesen. Die kraniologische Wissenschaft, die aus der Bildung des Schädels, die aus dem Gebärdenspiel auf den Charakter der Rasse schließt, hat den Typus des Germanen gefeiert.[2]) Aber das Innenleben eines Volkes muß auch unmittelbar erschlossen werden. Und dabei bedarf es einer breiten Basis. Man mag die Helden der einzelnen Völker nebeneinanderstellen, die politischen Größen: Napoleon und Friedrich den Großen, die Dichter: Goethe und Molière, die Musiker: Bach und Verdi, die Philosophen: Kant und Rousseau — die Mannigfaltigkeit des nationalen Typus springt in die Augen. Nur liegt dann ein aristokratischer Zug über der Untersuchung. Wir müssen aber auch die Lebensäußerungen der Volksmasse zu erlauschen suchen, am breiten Strome der Zeit Flut und Ebbe beobachten. Um im Bilde zu bleiben: das naturhaft daherflutende Element wird durch Menschenhand durch Wehre und Kanäle wohl gebändigt und geleitet. Das Leben der Nationen wird in seiner naturhaften Art beherrscht und geführt durch Verstand und Unverstand ihrer Regierungen. Eine wirtschaftliche Maßnahme kann tief einschneiden ins Volksleben, so daß diesem ein neues Strombett gegraben wird. Die Agrarreform, die in Rußland seit Stolypins Ministerium sich anbahnt und an Stelle des Gemeindebesitzes (Teglo) den Einzelbesitz setzt, hat eine Umwälzung in weitestem Maße zur Folge. Aus der alten Form, wonach

[1]) Reden an die deutsche Nation. Einleitung. S. 260 f.

[2]) Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh. Band I. S. 500 mit Bildnissen von Dante und Luther als Typen der germanischen Rasse.

der Verheiratete Anteil am Gemeindebesitz erhält, erklärt sich die Übervölkerung Rußlands; denn man konnte nicht jung genug heiraten.[1]) Mangelndes soziales Gewissen der englischen Regierung verschuldet den rapiden Rückgang der Bevölkerung Indiens, wo infolge Hungersnot und Pest innerhalb 10 Jahren eine Abnahme von 16—18 % festzustellen war, was bei der heutigen Weltentwicklung von Technik und Verkehr recht gut verhindert werden konnte. Und auf ein „ähnliches Defizit ethischer Sozialwertung" weist auch die Entvölkerung Irlands hin, die in 80 Jahren (1821—1901) von $6^1/_2$ Millionen auf $4^1/_2$ Millionen sank, woran „die unmittelbar oder mittelbar verwaltungspolitisch Verantwortlichen" schuld sind. Denn der private Egoismus, der Ackerboden in Forst- und Jagdgebiete umwandelte, vertrieb den Irländer von der Scholle.[2]) Nicht immer also kann das Steigen und Fallen der statistischen Zahlen einem Volke zur Belastung oder Entlastung seines ethischen Kontos geschrieben werden. Aber im ganzen ergibt die genaue Verwertung des statistischen Materials doch wirklich eine ethische Wertung der einzelnen Nationen mit Plus und Minus.

Wollten wir eine moralstatistische Völkertafel entwerfen, so würde der erste Gesichtspunkt, nach dem die Skala zu ordnen wäre, die Eheauffassung und Ehe führung der einzelnen Nationen sein. Denn obenan steht die physische Kraft, die einem Volke innewohnt. Wenn die Zeugungsquellen versiegen, so ist dem Volke das Todesurteil gesprochen. Auch Tacitus hat, als er von den alten Germanen ein Lichtbild entwarf, das er dem alternden Rom zur Beschämung vorhielt, als charakteristisch für deutsches Volkstum die geschlechtliche Kraft und geschlechtliche Reinheit gerühmt: numerum liberorum finire aut quemquam

[1]) Alexander v. Oettingen, Moralstatistik. S. 126. Rohrbachs kürzlich (1915) erschienene Schrift: „Rußland und wir". Mayr S. 112.

[2]) Mayr S. 33. 34.

ex agnatis necare flagitium habetur (Germania XIX). Es dürfte eine lohnende Aufgabe sein, am Mittelalter nachzuweisen, daß in Theorie und Praxis die germanische Hochschätzung des Weibes ein viel besseres Verständnis besaß für den Persönlichkeitswert der Frau, den das Evangelium gegenüber der Geringschätzung des klassischen Altertums betont hatte. Daß man damals diskutierte, ob die Frau eine Seele habe, ist sicherlich nicht auf germanischem Boden erwachsen. Dieser germanische Vorzug wird verstärkt durch den vorwiegend protestantischen Charakter unserer Nation; denn durch Beseitigung des Priesterzölibats und der erzwungenen Ehelosigkeit der Ordensleute ist eine der Quellen verstopft worden, aus der der Strom der Unsittlichkeit gespeist wurde. Das statistische Material der Gegenwart erhärtet geradezu dieses Urteil. Der Geburtenrückgang ist ein Übel, unter dem die heutige Kulturwelt allgemein zu leiden hat. Aber nirgends tritt er so stark auf, als in den romanischen Ländern. Man vergleiche folgende Ziffern:

Auf 1000 Einwohner kamen Lebendgeborene in:

	Deutschland (Preußen)	England	Belgien	Frankreich
1871:	39,1	35	32,3	25,4
1906:	33,1	27	25,6	20,5
1911:	28,6	24,4	22,9	18,7 [1])

Wir wollen, indem wir den absoluten Vorsprung, den Deutschland auf diesem Gebiete (nur durch Rußland und die Balkanländer überflügelt) hat, feststellen, nicht übersehen, daß relativ betrachtet der seit 1900 beobachtete Geburtenrückgang in Deutschland einen solch rapiden Sturz (seit 1871 fast 11 Proz., seit 1900 um 8 Proz.) aufweist, daß man geradezu von einer akuten Krankheit reden kann. Hoffen wir, daß der Krieg mit seiner Weckung der sittlichen Mächte das Heilmittel dieser in unserer nationalen Geschichte einzig dastehenden Erkrankung ist.

[1]) Mayr, S. 113. 114.

Absolut betrachtet aber steht Deutschland in der Fruchtbarkeitsziffer an der Spitze, Frankreich auf tiefster Stufe. Der französische Statistiker Levasseur bemerkt: Il est inutile de chercher des raisons subtiles, le fait dominant est simple. Les familles en France n'ont pas beaucoup d'enfants, parce qu'elles ne veulent pas en avoir beaucoup. Si l'on avait besoin de témoignages, il ne manquerait pas de médecins confidents des secrets de la classe aisée pour attester le fait.[1]) Ein direkt familienfeindlicher Zug beherrscht das französische Volk. Beweis dafür ist nicht nur das bekannte Zweikindersystem — mehr als die Hälfte der Kinder besitzenden Familien (57 Proz.) zählen nicht mehr als zwei Kinder — sondern auch die hohe Zahl der Einzelhaushaltungen: 15,6 Proz. gemessen an der Ziffer der Gesamtzahl der Haushaltungen (in Deutschland 7,2 Proz.).[2]) Und dieser Rückgang des familienhaften Sinnes ist nicht nur eine vorübergehende Erscheinung des französischen Volkslebens. Sie zehrt seit Jahrzehnten am Mark des Volkes. Schon in den Jahren 1821—1872 ging die Bevölkerungszunahme bergab von 0,67 auf 0,13. Und um die Probe auf das Exempel zu liefern, läßt sich feststellen, daß Elsaß-Lothringen, solange es Frankreich angehörte, in den Niedergang des Mutterlandes mit hineingerissen wurde, während die Bevölkerungsziffer sofort stieg, als es von deutschem Geiste beeinflußt wurde.[3]) Schon Alexander v. Oettingen weist darauf hin, daß nach der Berechnung eines französischen Forschers (Raudot) der Norddeutsche Bund nach dem Zusammenschluß mit den Südstaaten jährlich 68000 waffenfähige Männer mehr als

---

[1]) Mayr, S. 122. — [2]) Mayr, S. 69 u. 85.

[3]) Nach Alex. v. Oettingen, S. 284, betrug die Bevölkerungszunahme

1800—1820	in Elsaß-Lothringen	1,1 %	in Frankreich	0,57 %	(jährlich)
1851—1866	„ „ „	0,1 %	„ „	0,1 %	„
1871—1875	„ „ „	0,29 %	„ „	0,15 %	„
1875—1880	„ „ „	0,52 %	„ „		

Frankreich zur Disposition stellen könne. Selbst das Militärmaß mußte herabgesetzt werden, um die nötige gesunde und normale Mannschaft für das stehende französische Heer zu erhalten. 10—15 Millionen Hektoliter Getreide werden in Frankreich jährlich über das Bedürfnis hinaus produziert. Der Fortschritt der Bevölkerung bleibt zurück hinter demjenigen der Subsistenzmittel und des allgemeinen Reichtums. Während die germanische Rasse durch Auswanderung und Kolonisation sich über die ganze Erde verbreitet, vermag das französische Volk sein eigenes Land nicht durch frischen Zuwachs vor Siechtum und vor innerer Ermattung der Lebenskraft zu bewahren.[1]) Eine nur auf romanischem Boden heimische Sitte ist die Kindesaussetzung, die durch die Einrichtung der Findelhäuser mit sog. Drehläden, in denen die unnatürliche Mutter das Kind, dessen sie sich entledigen will, niederlegt, nur befördert wird. In Italien waren es 1903: 25 199 solcher unglücklichen ausgesetzten kleinen Wesen, eine Ziffer, die 1905 auf 23 918 sank, und zwar ist im Süden diese rohe Unsitte weit stärker verbreitet als in dem germanisch durchsetzten Norden.[2]) Diese Erscheinung findet sich auch in Frankreich, wo im germanischen Departement Haut Rhin (also dem heutigen Elsaß) auf 1 Million Einwohner 115 Kinderaussetzungen kamen, während auf das welsche Departement Gironde deren 1658 entfallen. Alexander v. Oettingen bemerkt dazu: „Hier bewährt sich deutsche Muttertreue und Mutterliebe. Kinderaussetzung bleibt jedenfalls ein schlimmeres Symptom des sozial-sittlichen Zustandes als außereheliche Kindererzeugung.[3]) Die welsche Natur, mit römischer Frömmigkeit amalgamiert, scheint dieser Form der Entledigung außerehelicher Frucht be-

[1]) Alex. v. Oettingen, S. 282.

[2]) Mayr, a. a. O. S. 130. 131.

[3]) In der Unehelichenziffer hat Deutschland den höchsten Stand. Auf 1000 Frauen (ledig, verwitwet, geschieden) gebaren unehelich 1905: in Deutschland 26, in Frankreich 18, in Belgien 17, in England 8; vgl. Mayr, S. 133.

sonders geneigt zu sein. Die Liebe der Mutter in den germanisch und protestantisch gefärbten Departements ließe sich, nach dem genannten Maßstab gemessen, als etwa 5—6mal intensiver und nachhaltiger bezeichnen gegenüber den anderen Landesteilen. Trotz gleicher staatlicher Gesetzgebung macht sich die verschiedene, durch die familienhaften Sitten bedingte sozialethische Qualität in deutlicher und meßbarer Weise geltend."[1]) Eines der Symptome für dieses Schwinden des familienhaften Sinnes in Frankreich ist auch die außerordentlich hohe Ziffer der Totgeburten. Ausgedrückt in Prozenten der Geborenen war die Totgeburtenquote in Österreich 2,6, in Deutschland 3,0, in Frankreich 4,5 (in Japan sogar 9,3).[2]) Interessant ist die Totgeburtenquote bei Unehelichen. Sie betrug 1901/05 pro Mille in

	Frankreich	Deutschland
bei Ehelichen	42,8	29,7
bei Unehelichen	69,4	41,2

Hier ist der Einfluß auf Unterdrückung des werdenden Lebens sehr deutlich. Der französische Statistiker Gide nimmt in seinem Bericht an die Entvölkerungskommission speziell mit Rücksicht auf die französischen Bevölkerungsverhältnisse auf den die Leibesfrucht vernichtenden Einfluß der venerischen Erkrankungen Bezug.[3]) Der Gesamteindruck, den wir aus diesen Zahlen erhalten, ist der, daß im Romanen jene Heilighaltung des Mysteriums der Ehe, die dem Germanen eigentümlich ist, nicht zu finden ist. Ist doch von demselben Frankreich „die sinnlich ästhetische oder unästhetische Richtung unserer Literatur und Bühne" ausgegangen, jene „geistige Art des Kuppelns", die in Form von Theaterstücken, Liedern, Tänzen, feenhaften Gärten und Tempeln der frivolsten Sinnlichkeit seinen Einzug bei uns

[1]) Alex. v. Oettingen, S. 332.
[2]) Statistik von 1907 siehe Mayr, S. 103.
[3]) Mayr, S. 107—111.

gehalten hat und teils unter der Form von krankhafter Sentimentalität oder anderer Romantik das Lorettentum verklärt, das Laster verherrlicht, teils mit Chanson und Cancan es in sinnlich aufregender Scheußlichkeit zur Scheidemünze des geselligen Verkehrs und der Unterhaltung gemacht hat.[1]) Dieses Urteil v. Oettingens gilt heute noch. Es wird unsere Aufgabe sein, diesen welschen Geist, der uns zu verpesten dachte, auszuscheiden und uns auf unsre germanische Art, in der Frau die Priesterin der Häuslichkeit, in der Ehe die Schule der sittlichen Erziehung, in der Familie den Jungbrunnen der nationalen Kraft zu sehen, zu besinnen.

Ein anderer Gradmesser für die Nationen ist der Erkenntnistrieb. Auch hier steht Deutschland obenan, das Land der Erfindung der Buchdruckerkunst, das Land der Lutherbibel. Im Jahre 1878 zählte man als Besucher der Volksschule auf 1000 Einwohner in Deutschland 152, in Frankreich 131, in England 88, in Rußland 14. Sehr interessant wird die Durchschnittsbildung der einzelnen Länder beleuchtet, wenn man vergleicht, wieviele unter den jährlichen Rekruten Analphabeten sind. Während in Deutschland 2—3 Proz. nicht lesen und schreiben können, sind es in Frankreich über 20 Proz., in manchen klerikalen Departements sogar 40—50 Proz., während die östlichen Provinzen mit dem germanischen Element nur 2 Proz. aufweisen. Auch bei den Eheschließenden hat man nachgeforscht, wieviele genötigt sind, den Ehekontrakt mit einem Kreuze zu unterzeichnen, da sie des Schreibens unkundig sind. Es sind auf 1000 Eheschließende in England 161, in Frankreich 256, in Italien 501 (!). Für Italien insbesondere gilt: je mehr nach Norden, wo die Berührung mit dem germanischen Element fördernd gewirkt hat, desto mehr Bildung; je mehr nach Süden,

[1]) Alex. v. Oettingen, S. 251.

desto schwärzere Nacht! Der französische Statistiker Feillet bemerkt in seinem Buche über die französische Volksbildung: „Notre situation nous laisse de beaucoup après les Prussiens, les Wurttembergeois, les Autrichiens, les Américains, les Belges et les Suisses, nous habitués à nous regarder en tout comme la première nation du monde.“ Und Alexander v. Oettingen wird wohl recht haben, wenn er schreibt: „Das tüchtiger geschulte Volk ist dem ungeschulten überlegen, wenn nicht sittliche Entartung die Vorzüge fortgeschrittener Gesamtbildung zunichte macht.“[1])

Jenes Lichtbild, das Fichte von dem Freiheitssinn des Deutschen entwirft — wir sehen, selbst Tacitus ist dieser germanische Grundzug nicht entgangen — wird auf eigenartige Weise auch statistisch bestätigt, und zwar durch den Schatten, der dicht daneben steht und seine unzertrennliche Begleiterscheinung bildet. In dem freisten Lande, das doch vorwiegend germanisch ist, in der Schweiz, ist auch die Scheidungshäufigkeit die höchste: auf 10000 Ehen (1895—1900) entfallen 19,9 geschiedene Ehen (Deutschland 9,8, England 1,1). Der Statistiker v. Mayr spricht zur Erklärung dieser Tatsache von der Minderung der Hemmungsvorrichtungen gegen den absoluten Freiheitsdrang und macht den Individualismus auf Grund rasch erreichter Selbständigkeit dafür verantwortlich.[2]) Eine weitere Bestätigung dieser Tatsache bildet auch der Umstand, daß das protestantische Element der Bevölkerung weit mehr zur Auflösung der Ehe neigt, als das katholische. Auf 10000 Ehen entfallen in der Schweiz (1891/1900) in den Städten 21,5 katholische Ehen, die geschieden wurden, und 38,9 protestantische Ehen, auf dem Lande 5,7 katholische und 19,6 protestantische Ehen, die gelöst werden

---

[1]) Alex. v. Oettingen, S. 569—583.
[2]) v. Mayr, S. 198 u. 209.

mußten.[1]) Ähnlich beurteilt Alexander v. Oettingen die Tatsache, daß in Deutschland die meisten Selbstmorde sich ereignen. Man vergleiche die Tafel, die v. Oettingen allerdings nach dem Stande von 1860 mitteilt:

Auf	1	Million	Skandinavier	entfielen	126 Selbstmorde
„	1	„	Deutsche	„	112 „
„	1	„	Franzosen	„	105 „
„	1	„	Romanen überhaupt	„	80 „

1875 stellt sich das Kontingent Deutschlands verglichen mit dem der Romanen noch höher: 150 : 30. Hier ist offenbar die germanisch-protestantische Natur dieser sittlichen Entgleisung zugänglicher eben auf Grund des Prinzips der Freiheit. „Die größere Neigung zur Selbstkritik bei vorhandener Gewissenhaftigkeit und Gemütstiefe muß im Falle der Ausartung und schiefen Entwicklung des individuellen Lebens leichter zur verzweifelten Tat treiben als das Naturell des leichtlebigen Romanen mit seiner vorwaltend traditionell fixierten Religiosität und als das des Slawen mit seiner Ergebung in den Druck politischer und kirchlicher Verhältnisse. Bei den römischen Katholiken beträgt die Selbstmordziffer 60 (auf 1 Million), bei den Protestanten 190." Und Oettingen,[2]) der dieses Urteil fällt, zitiert zur Bestätigung den Wiener Statistiker Masaryk: „Der Protestantismus gibt jedem die wahre Freiheit, aber diese führt auch zu religiösen Zweifeln. Der unfertige Charakter entbehrt bei den Protestanten im Gegensatz zu den Katholiken die kräftige geistige Führung der Kirche. Der Unglückliche findet schwerer Trost, weil er der menschlichen priesterlichen Mittlerschaft entbehren muß. Daher ist der bestehende Protestantismus der Selbstmordneigung günstiger."[3])

---

[1]) v. Mayr, S. 240.
[2]) Alex. v. Oettingen, S. 760 u. 761.
[3]) Ebenda.

Damit sind wir im Grunde wieder bei Fichte angelangt. Auch in dem statistischen Material, das mit Zählbogen erschließt, was der Philosoph mit intuitivem Blick zu erfassen sucht, ergab sich uns die Richtigkeit der Charakteristik des Deutschtums, für dessen Erhaltung in der Welt der Soldat sein Leben opfert. Deutschland, das Land mit der ursprünglichen Sprache: es ist das Land der Denker, das Land des sittlichen Idealismus, das Land der Freiheit.

Hegel.

Wenn man Fichte mit Recht den „Philosophen der Freiheitskriege" nennen kann, so mag es fraglich erscheinen, ob man dies Prädikat auch Hegel zu geben vermag. Schon der Umstand, daß sein Hauptwerk, das für unseren Gegenstand in Betracht kommt: „Grundlinien der Philosophie des Rechts"[1] erst im Jahre 1821 erschien, also nicht unmittelbar aus der großen Zeit herausgeboren ward, begründet diesen Zweifel. Noch mehr aber der Inhalt der viel angefochtenen und als reaktionär verschrieenen Schrift. Es ist bekannt, wie die durch den Kampf für die Freiheit vom napoleonischen Joche erweckte nationale Begeisterung, namentlich in der akademischen Jugend, ein Feuer entzündete, das die Staatsmänner der Metternichschen Schule mit Argwohn beobachteten, ja zu dämpfen suchten. Die „Deutsche Einheit", „Die Volksrechte" spukten als unvergorene Ideen in den jugendlichen Köpfen. Der Student Sand hatte mit seinem Dolchstoß in Kotzebue einen geschworenen Feind der deutschen Freiheit zu treffen gedacht. Von alledem wollte Hegel nichts wissen. Seine Rechtsphilosophie enthält sogar eine ausdrückliche Mißbilligung dieser beklagenswerten Tat.

[1]) Neu herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1911, Meiner.

Und dennoch webt nationaler Geist in Hegels System. Man hat es nicht mit Unrecht die „preußische Staatsphilosophie“ [1]) genannt. Friderizianisches Denken beherrscht es. Der Staat ist es, dem sich jeder mit Leib und Leben verpflichtet weiß, der Staat ist es, dem alle individuellen Rücksichten, Interessen hintangesetzt werden sollen. Eben aber für den Staatsgedanken bedeutet jener Subjektivismus, der alles in das Belieben des einzelnen, in seine patriotische Begeisterung, in seinen Mut und Überzeugungstreue stellt, also auf Zufälligkeiten gründet, eine Gefahr; der Staat will Gehorsam, soll er den bitteren Notwendigkeiten — auch dem Kriege gegenüber — gewappnet sein. Das ist etwas sehr Nüchternes. Es ist feldgrauer Stil, der auch der äußeren Form der Hegelschen Ausführungen eigentümlich ist. Aber die äußere Schmucklosigkeit, in der Hegel seine Gedanken darbietet, wird reichlich aufgewogen durch die Wucht und die innere Geschlossenheit, durch die objektive Ruhe, die ihnen innewohnt.

Ehe wir uns dieser eigentlichen Aufgabe zuwenden: nachzuweisen, wie verhängnisvoll eine falsch verstandene Freiheit, ein einseitiger Subjektivismus für den Staatsgedanken ist, gilt es kurz die philosophischen Voraussetzungen, auf denen Hegel aufbaut, zu beleuchten. Denn bei diesem großen Systematiker lassen sich Einzelausführungen nicht ausheben, ohne die letzten grundlegenden Prinzipien, in die sie eingebettet sind, zu berühren. Was Hegel seiner Zeit auf allen Gebieten zum Vorwurfe macht, war jene subjektive Strömung, die die Welt der Objekte, die Wirklichkeit vollständig links liegen ließ und sich unbekümmert um die Verhältnisse, die in organischer Entwicklung im Laufe der Geschichte geworden und gewachsen waren, eine seinsollende Welt aus eigenem Meinen und Be-

[1]) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd., S. 316.

dünken erschuf. Die wahre Welt kann nicht erkannt werden, so erklärte die Friessche Philosophie, die hier Hegel vor allem im Auge hat, also richtete man sich um so mehr in der gedachten Welt häuslich ein. Jeder war im Besitze des Steines der Weisen, und wahr war, was jeder über die sittlichen Dinge aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen ließ. So sonnte man sich an der eigenen Partikularität und glaubte die Höhe der Erkenntnis gewonnen zu haben, wenn man vom Allgemeingültigen und Anerkannten abwich und sich etwas Besonderes erfand. Man riß den Faden der geschichtlichen Entwicklung ab und suchte eine neue Welt aus dem eigenen Busen herauszuspinnen. Eben dem setzt Hegel seinen heftigsten Protest entgegen. Dem kleinen Lämpchen der eigenen subjektiven Vernunft hält er die Fülle des Lichtes entgegen, das die objektive Vernunft in mehrtausendjähriger Arbeit aufgespeichert. Die Welt außer uns, die uns umgibt, die uns gegenständlich, objektiv ist, dieses geistige Universum ist nicht durch Zufall oder Willkür entstanden, ist nicht so gottverlassen, sondern ist sinnvoll. An ihren Einrichtungen, Gesetzen, an allen ihren Lebensäußerungen kann man die Architektonik ihrer Vernünftigkeit studieren. „Was wirklich ist, das ist vernünftig." Und das ist eben die Aufgabe der Philosophie, durch die bunte Rinde, mit der das Vernünftige seinen Kern umzieht, durch den Reichtum der Gestaltungen hindurchzudringen und den inneren Puls zu finden, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden das Ewige, das gegenwärtig ist, zu entdecken. Etwas vernünftig betrachten heißt nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten. Vielmehr ist der Gegenstand selbst vernünftig. Die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen. Alles kommt darauf an, meine subjektive Vernunft in Einklang zu bringen mit der den

Dingen selbst einwohnenden objektiven Vernunft. Wenn ich das Vernünftige will, handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit. In einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch, wenn er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet. Dasjenige Kunstwerk ist das beste, bei dem des Künstlers Partikularität ganz verschwunden ist. Was sich nach Abstreifung alles Partikularen, alles nur natürlich und individuell Bedingten in die Sphäre des Allgemeingültigen, objektiv Vernünftigen erhebt, das bedeutet einen Wert für das Leben. „Was vernünftig ist, das allein ist auch wirklich." [1])

Daß der Subjektivismus, der die objektive Vernunft ignoriert, geradezu ein Zersetzungselement ist, ist Hegel an den verschiedenartigsten Lebensgebieten aufgegangen. In der Religion zuvörderst, wobei er wohl den Pietismus seiner Tage im Auge hat, heute aber noch weitere Kreise im protestantischen Lager mit seiner Kritik an einer verwundbaren Stelle treffen würde. Er meint, das Kainszeichen dieses Subjektivismus sei der Haß gegen das Gesetz. Es wird von jenem sich das Belieben vorbehaltenden Gefühl, von dem das Rechte in die subjektive Überzeugung stellenden Gewissen als das feindseligste betrachtet. Es wird als kalter Buchstabe, als Fessel empfunden. In dem im Banne einer falschen Freiheit stehenden Kreise wird durch den Gedanken: „dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, seid fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt" die innere Gesinnung zur Willkür. Daraus entsteht der religiöse Fanatismus, der alle gesetzliche Ordnung als beengende, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranke empfindet.

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 15 u. 30.

Diese Auffassung verkennt den ungeheuren Überschritt des Innern in das Äußere, die Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet. Von denen, die den Herrn suchen und in ihrer ungebildeten Meinung alles unmittelbar zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung der sittlichen Verhältnisse ausgehen. Die Gefahr ist auch eine innerkirchliche. Denn das Innere der Kirche hat auch ein Äußeres, wozu die Lehre gehört, die die an sich seiende über der subjektiven Form des Gefühls erhabene Wahrheit zum Ausdruck bringt. Der Mangel an Ehrfurcht vor ihr wird nur schlecht verdeckt, indem man sich als Anwalt des Lebens aufspielt. Gerade dort pflegt man übrigens das Wort Leben im Munde zu führen, wo man am totesten und lebernsten redet. Noch mehr als in der Religion im engern Sinne tritt im Gebiete des Sittlichen hervor, welche Verwirrung ein reiner Subjektivismus anzurichten vermag. Es ist der Afterkultus des Gewissens, gegen den Hegel seine schwersten Geschütze aufführt. Dem schweren Irrtum der damaligen Zeit, das für gut anzusehen, was einer für gut hält, dieser freiwaltenden Subjektivität gegenüber bringt Hegel wieder den Inhalt des Gutseinsollenden zu Ehren, das nicht besonderes Eigentum des Individuums ist, sondern in allgemein gedachten Bestimmungen in Form von Gesetzen und Grundsätzen niedergelegt ist. Eine Handlung ist also nicht nur dann böse, wenn sie mit klarer Kenntnis als böse empfunden wird, sondern auch nach der objektiven Seite, insofern sie dem objektiv Vernünftigen widerspricht. Wenn nur die gute Absicht entscheidet, dann war der jesuitische Probabilist im Rechte, der auch offene Verbrechen für erlaubt erklärte, wenn eine solche vorliegt. Da auch das Böse positiv sein kann, also Diebstahl, Mord einen guten Zweck haben

kann, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht zu wissen. Diebstahl um der Armen willen, Entlaufen aus der Schlacht, um für seine Familie zu sorgen, ist gestattet. Unter solchen Voraussetzungen gibt es überhaupt kein Böses, da kein Böses das rein Negative will. Der letzte Schein einer sittlichen Objektivität ist geschwunden, wenn die Überzeugung, welche etwas für recht hält, es ist, wodurch die sittliche Natur einer Handlung bestimmt wird. Ein an und für sich bestehendes Gesetz erkennt der Anhänger der Überzeugungstreue nicht an. Daß solches Gesetz die Autorität Gottes, des Staates für sich hat, auch die Autorität von Jahrtausenden, Autoritäten, welche eine Unzahl Überzeugungen von Individuen in sich schließen, und daß ich dagegen die Autorität meiner einzelnen Überzeugung setze — dieser zunächst ungeheuer scheinende Eigendünkel ist durch das Prinzip selbst beseitigt, welches die subjektive Überzeugung zur Regel macht. Auch die höchste Form der absoluten Subjektivität, die ein halbes Jahrhundert später in Nietzsche ihr Sprachrohr fand, hatte Hegel in der Gestalt Friedrich von Schlegels im Prototyp vor sich. Sie besteht darin, das sittlich Objektive wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht tuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen, sondern sich als das zu wissen, welches so will und beschließt und auch ebensogut anders wollen und beschließen kann. Ich bin über das Gesetz hinaus und kann es so oder so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit als mit seinem Belieben nur spielt und sich als das Absolute weiß. Im Gegensatz zu diesen nicht unbedenklichen Verirrungen erinnert Hegel an das schöne Wort in Sophokles Antigone: „Niemand wisse, woher die Gesetze kommen, sie seien ewig." Sie sind eben an und für sich seiende, aus der Natur der Sache fließende Bestimmungen. Sie haben ein über das

subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen. Diese sittlichen Mächte, deren Substanz (die Gesetze, Gewalten und Einrichtungen) festere Autorität als das Sein der Natur besitzt, gewinnen Gestalt und Wirklichkeit in den Individuen als in ihren Akzidentien. Das Individuum, das die Freiheit nur als persönliche Willkür auffaßt, wird die Einordnung in diesen sittlichen Kosmos, der seine Rechte auf ihn geltend macht, als Beschränkung der Freiheit empfinden. In Wirklichkeit aber gelangt es durch die Erfassung der ihm objektiv gegenübertretenden Pflicht zu seiner wahren Freiheit. Die rechte Tugend begehrt darum auch nicht, sich in den Mantel der Genialität zu hüllen. Alles, was nach Außerordentlichem, Opfer aussieht, alles, worin die Lust, etwas Besonderes zu sein, vorhanden ist, der Herkulestypus ist im Grunde ein Anschlag auf das objektiv Sittliche. Tugend ist vielmehr Rechtschaffenheit, d. h. Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse. Es ist Anpassung an das Allgemeine, wobei alle Eigenmächtigkeit und das rein subjektive Gewissen, das von sich aus neue Gesetze aufstellen möchte, verstummt, und das zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß. Das ist auch der höchste Zweck der Pädagogik, dieses Allgemeine dem Menschen so hineinzubilden, daß es ihm zur zweiten Gewohnheit wird und der Gegensatz des natürlichen Willens gebrochen wird. Darum gab ein Pythagoreer einem Vater, der fragte, wie er seinen Sohn auf die beste Weise erziehen könnte, die Antwort: „Wenn du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst."

Damit sind wir beim Staate, dessen Organismus wie ein kunstvoll gefügter Bau vor dem geistigen Auge des Philosophen steht. Hier vollendet sich die reiche Gliederung des Sittlichen, „die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens, durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder

Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stücke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht." Der Staat ist ihm die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität. Der Staat ist also nicht der Bediente des einzelnen Bürgers, der ihn zu seinen Zwecken benutzt. Vielmehr ist die Bestimmung des einzelnen Individuums ein allgemeines Leben zu führen. Es ist darum höchste Pflicht der Einzelperson, Mitglied des Staates zu sein. An dem Staate, der objektiver Geist ist, gewinnt das Individuum selbst Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit. Darum hat Privatrecht und Privatwohl seine Schranken. Es ist wahr, in den antiken Staaten wurde das Individuum vom Staate aufgesucht. Das Allgemeine verschlang das Besondere, der Gesamtwille den Einzelwillen. Demgegenüber will im modernen Staate die Innerlichkeit geehrt sein. Wir fordern auch innerhalb des Staates vom Individuum eigene Ansicht, eigenes Wollen und Gewissen. Die Berücksichtigung dieses Subjektiven zeigt sich vor allem in der Freiheit der Berufswahl. Aber diese Subjektivität, die auch in der politischen Gesinnung hervortritt, muß sich innerhalb des Rahmens der öffentlichen Ordnung bewegen. Das Individuum mit normaler Staatsgesinnung räsonniert weder über den Staat, noch steigert es sich zur Siedehitze patriotischer Begeisterung, sondern es hat das ruhige Zutrauen, daß sein besonderes Interesse im Interesse des Staates gewahrt ist. Das kann einem in den allergewöhnlichsten Lebensverhältnissen zum Bewußtsein kommen. Die Sicherheit, mit der wir die Straße zur Nachtzeit betreten, beruht darauf, daß „das Auge des Gesetzes wacht." Oder wenn der Staat bei Lebensmittelteuerung eingreift und durch Bestimmung von Höchstpreisen, Beschlagnahme die Befriedigung der Bedürfnisse regelt, so fällt Privatinteresse und öffentliches Interesse zusammen. Schon Hegel betont die Wichtigkeit der Staatsökonomie, die bei dem Wimmeln

der Willkür allgemeine Bestimmungen zu erzeugen hat und gegenüber dem Zerstreuten und Gedankenlosen einer sich selbst überlassenen Wirtschaftsmaschine das Notwendige und Allgemeine aufzufinden hat.[1])

Derartige Gedankengänge scheinen auf den ersten Blick rein akademischer Natur zu sein, ihre praktische Abzweckung leuchtet aber sofort ein, wenn wir sie auf eine Erscheinung anwenden, bei der der Staat, der sonst eher einer toten Institution gleicht, als handelndes Wesen auftritt: den Krieg. Der Krieg ist die schärfste Verneinung alles Subjektiven. Das Gesamtinteresse verhält sich hier feindselig gegen das persönliche Interesse. Für alle Wohltaten, die der einzelne sonst vom Staate zu erhalten pflegt, die öffentliche Sicherheit, den Rechtsschutz, die Fürsorge bei allerlei Notständen hat hier das Individuum zu zahlen durch den Verzicht auf Besitz, Genuß, ja das Leben. Der Staat ist hier alles, das Individuum ist nichts. Wer die Kriege nur darauf hin betrachtet, daß sie in den Leidenschaften und den Ungerechtigkeiten der Völker ihre Entstehungsursache haben, der sieht sie nur unter dem Gesichtswinkel von Zufälligkeiten. Kriege aber sind notwendig. Denn die absolute Macht des Staates muß sich einmal gegen alles Einzelne und Besondere durchsetzen, Leben und Eigentum, auch das Recht der Einzelpersönlichkeit negieren und es in seiner Nichtigkeit dartun. Das mag hart sein, so hart wie der Tod, den wir auch nicht entbehren können, da wir uns der Endlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Dinge bewußt werden müssen. Der einzige Unterschied zwischen dem natürlichen Übel des Todes und des Krieges ist der, daß bei letzterem die Vergänglichkeit ein gewolltes Vorübergehen ist. Tod und Krieg machen dem Stillstand ein Ende. Alle Sphären des bürgerlichen Lebens hausen

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede. Das Verhältnis von Staat und Religion (3. Abschn., der Staat). § 137—140.

sich ein, ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Durch den Krieg aber wird die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde. Man hört soviel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge reden, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu: Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wie sie in der Natur der Sache liegen, statt, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte. Um den einheitlichen Organismus des Staates mit seinem eigentümlichen Gepräge, seiner bodenständigen Kultur, seiner physischen und geistigen Physiognomie zu retten, hat sich der einzelne zu opfern. Und doch gewinnt die einzelne Individualität, die durch die unbedingte Staatssouveränität in ihrer Ohnmacht und Kleinheit zurückgedrängt wird, durch die Hingabe an das Allgemeine eine Steigerung ihrer Kraft; sie erhält an und für sich seiende Individualität. Indem die einzelnen Willen sich zusammenlegen, wird die Stoßkraft des Gesamtwillens ins Ungeheure vermehrt; der einzelne aber nimmt an der imponierenden Macht, die der Staatswille dadurch erhält, teil. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet verschiebt sich auch das Urteil darüber, was unter Tapferkeit zu verstehen ist. Sie ist nicht so sehr der persönliche Mut, vielmehr die Einordnung in das Allgemeine ist das Wichtige. In Indien siegten 500 über 20 000, die nicht feige waren, aber es nicht verstanden, vereinigt mit

anderen zusammenzuwirken. Die wahre Tapferkeit ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht. Das entspricht dem Prinzip der modernen Welt. Die Kriege sind nicht mehr Einzelkämpfe homerischer Helden, bei denen das Tun der besonderen Person ins Gewicht fällt, sondern wirklich Kriege von Staat gegen Staat, nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen das feindliche Ganze gekehrt. Der Gedanke und das Allgemeine hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben. Der unpersönliche Mut, die Eingliederung in das Ganze ist an Stelle des persönlichen Mutes, des Hervortretens aus dem Ganzen, getreten. Die Tapferkeit ist abstrakt gedankenmäßig geworden. Das in die Ferne wirkende Feuergewehr, das den unbekannten Gegner, dessen Umrisse man nur sieht, tötet, hat die Hellebarde ersetzt. Man trifft den feindlichen Staatsbürger, nicht das Individuum.[1])

Kriege stärken den Staatsgedanken und verhindern die Atomisierung der Gesellschaft in Privatinteressen — das ist ihre sittliche Bedeutung. Darum gehen auch Nationen, die in sich unverträglich waren, neu gestärkt aus Kriegen hervor; sie gewinnen durch den Kampf nach außen die Ruhe nach innen. Aber damit haben wir nur den einen Pfeiler genannt, der die Hegelsche Philosophie des Krieges trägt. Die sittliche Berechtigung und innere Notwendigkeit der Kriege liegt nicht nur in der Geltendmachung des Staatsgedankens, sondern auch darin, daß sie wertvolle Momente sind in dem Prozeß der Weltgeschichte, in der der objektive Geist, die Weltvernunft ihre Entwicklung, ihre Auseinanderlegung findet. Mehrfach deuteten wir schon an, daß nach Hegelscher Auffassung der Staat ein Gebilde ist, an dem mehrtausendjährige Arbeit gesponnen. Die ihm innewohnende innere Vernünftigkeit ist darum in

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Der Staat, die Souveränität nach außen.

einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen und rein nie vorhanden. Man könnte Hegel nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man ihm das Wort: „Was ist vernünftig?" dahin deutete, als ob die bestehenden Institutionen als vernünftig festgehalten werden müßten. Solch „bornierter Konservatismus"[1]) war ihm fern. Sein ganzes System war vielmehr auf den Fortschritt angelegt. Die Geschichte ist vielmehr die Dialektik des objektiven Weltgeistes, der in Thesis, Antithesis und Synthese seinen Reichtum auseinanderlegt. Das „Negative", das Überlebte, Hemmende wird beständig ausgeschieden, das Lebenskräftige, Zukunft Verheißende in seine Rechte eingesetzt. Und auch bei der geistigen Naturgeschichte der einzelnen Nationen läßt sich die Beobachtung machen, daß der Weltgeist an den Volksgeistern in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte sein Recht ausübt. So entwickelt Hegel eine Philosophie der Geschichte. Die Geschichte eines welthistorischen Volkes enthält die Entwicklung seines Prinzips von seinem kindlich eingehüllten Zustand bis zu seiner Blüte, wo es zum freien sittlichen Bewußtsein gekommen ist und nun in die allgemeine Geschichte eingreift, anderseits diejenige seines Verfalls, wobei ein höheres Prinzip als sein eigenes auftaucht und einem andern Volke die Führung in der Weltgeschichte anvertraut wird. Das verfallende Volk mag zwar jenes höhere Prinzip in sich aufnehmen, aber da es ein fremdes ist, nicht mit immanenter Lebendigkeit und Frische; als Staat schleppt es sich weiter ohne innere Selbständigkeit. Die Völkergeister stehen also um den Thron des Weltgeistes als die Vollbringer seiner Verwirklichung. Das Selbstbewußtsein des Weltgeistes hat in dem Gang seiner Geschichte vier Stadien durchlaufen. Das orientalische Reich, das Theokratie war; hier war die individuelle Persönlichkeit rechtlos. Dann

[1]) Windelband aus Obigem, S. 339.

das griechische Reich, in dem die schöne sittliche Individualität zu ihrem Rechte kam; ihm fehlte die Einheit. Weiter das römische Reich, in dem zwar jene Allgemeinheit, aber in Form der Demokratie, der Pöbelherrschaft und dieses private Selbstbewußtsein aber im Extrem einer Aristokratie vorhanden war, so daß der Tod des sittlichen Lebens eintrat. Bis endlich im germanischen Reiche unter dem Einfluß des Christentums jene Polarität subjektiven Selbstbewußtseins und objektiver Wahrheit erzielt wurde, wobei das Weltliche sein abstraktes Fürsichsein (die Gewalt) zur Vernünftigkeit des Rechtes und Gesetzes hinaufbildete, die Wahrheit aber ihr Jenseits abstreifte (in der Reformation), so daß durch diese Säkularisation des Geistlichen und die Vergeistigung des Weltlichen Gottesreich und Weltreich versöhnt und der Staat zum Bilde und der Wirklichkeit der Vernunft wurde. Und die Kriege? Hegel sagt es zwar nicht. Aber es ist leicht in diesem Zusammenhang ihre Bedeutung zu verstehen. Sie sind sozusagen die notariellen Urkunden, die den Tatbestand zu Protokoll nehmen. Sie bilden die Testamente der sterbenden Völker, die Besitzergreifung der aufsteigenden Nationen.[1])

Indem wir auf die Hegelsche Rechtsphilosophie zurückblicken, bleibt als Gesamteindruck in uns haften, daß er ein geistiges Grundelement unserer Gegenwart mit genialem Blick entdeckt hat: die Objektivität des Staates, die sich in ihrer Selbständigkeit und inneren Vernünftigkeit den Interessen des einzelnen überordnet. Daß hier Hegel Geist von unserem Geiste, Fleisch von unserem Fleisch ist, ist besonders deutlich an dem gemeinsamen Vorwurf, der ihn einst und uns jetzt trifft. Hegel galt dem radikalen Liberalismus als Anwalt des Polizeistaates, der deutsche Staat der Gegenwart wird von seinen Gegnern

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Der Staat. C. Die Weltgeschichte.

mit dem Namen „das System des Militarismus" gebrandmarkt. Und doch liegt dem nur die vernünftige Tatsache zu Grunde, daß der Philosoph vor hundert Jahren wie das staatliche Gewissen unter uns Deutschen der heutigen Zeit sich dessen bewußt bleiben, daß das Subjektive seine Grenzen hat, ja zu seiner inneren Freiheit erst gelangt, wenn sich der einzelne in den Organismus des Ganzen einfügt. Daher das Schlagwort der Organisation. Der Staat ist kein automatisch funktionierender Mechanismus, in ihm sind vielmehr Autorität und Freiheit kunstvoll ineinander verschlungen. Der einzelne ist Werkzeug der Staatsgewalt, aber es ist freier Gehorsam, den er leistet. Wohl selten ist das Geheimnis unserer militärischen Organisation so kurz und so zutreffend geschildert worden als durch den Philosophen Hegel, der meint, daß in der Tapferkeit beides enthalten sein müsse: die Einfügung in äußere Ordnung und Dienst und zugleich höchste Selbständigkeit des Fürsichseins, gänzlicher Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Räsonnierens, Abwesenheit des eigenen Geistes und daneben doch umfassendste Gegenwart des Geistes.

Eben diese Gedanken, wenn auch nicht strenger, so doch realer herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst des Berliner Philosophen A. Lasson. In seiner schon 1868 veröffentlichten, 1906 wieder aufgelegten Schrift: „Das Kulturideal und der Krieg"[1]) versteht er es vortrefflich, die abstrakten Gedanken Hegels mit Fleisch und Blut zu umhüllen. Das Hauptgewicht seiner Ausführungen liegt allerdings auf dem bei dem abgesagten Gegner allen Subjektivismus, etwas vernachlässigten Nachweis, daß der Krieg, wie er einerseits das einzelne Individuum negiert, anderseits eine Förderung und Steigerung seiner Kraft bedeutet. Was im Frieden in der Erziehung der Einzel-

[1]) Verlag Deutsche Bücherei Nr. 57. Otto Koobs, Berlin.

person versäumt wird, das entwickelt sich im Kriege: die heroische Seite, Mut, Abenteuerlust. Der Krieg ist ferner die Hochschule für die geistigen Kräfte des Menschen: nicht nur der Feldherr, die verkörperte Intelligenz, sondern auch der Frontsoldat bedarf zur Bedienung der Waffe des Nachdenkens, Berechnens, Abschätzens, er benötigt die schärfste Kombinationsgabe, um die lückenhaften Einzelbeobachtungen zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen. In der mechanischen Fabrikarbeit des Friedens ist für diese Schulung des Geistes kein Raum vorhanden. Der Krieg füllt auch eine Lücke in der sittlichen Erziehung aus. Der Liebe, die für die Brüder das Leben läßt, ist unter gewöhnlichen Umständen wenig Gelegenheit geboten, sich zu betätigen. Aber auch die Hegelsche Bestimmung des Staates als einer Individualität mit eigenem Leben, so daß der Nationalstaat, nicht ein Universalstaat die bewegende Kraft in geschichtlichem Flusse ist, und damit der Krieg zur Wahrung dieses eigentümlichen Lebens wird, ist von Lasson in den Farben der Wirklichkeit zum inneren Verständnis gebracht. Im Kriege wird die fremde Kulturform, die für das eigene Volkstum Gift ist, abgewehrt. Wo man sie nachgeäfft hat, wo man deutsche Romantik in Frankreich, französische Klassizität in Deutschland einbürgern wollte, ist immer Unheil entstanden. Volkstum und Staat lassen sich aber schwer voneinander trennen. Ein Volk, das seine nationale Selbständigkeit verloren hat, sieht auch bald seine eigentümliche Kultur, Sprache, Schule, Wissenschaft und Kunst mit Vernichtung bedroht. Nur dadurch, daß ein Staat sein Eigengesicht, seine Originalität und bodenständige Kultur und damit auch seine politische Verfassung und Unabhängigkeit wahrt, schafft er auch Allgemeingültiges und wird zu einem kosmopolitischen Faktor, durch den zugleich das allgemein Menschliche, das Typische für alle Zeiten erzeugt wird. Das geht nicht ohne Kampf ab. Denn die Völkerindividualitäten

— „die Völkergeister um den Thron des Weltengeistes", wie sie Hegel nannte — sind infolge der physischen und psychischen Verschiedenheit der ihr angehörenden Individuen einseitig. Es entstehen Reibungen und Kämpfe, aber eben damit auch Fortschritt.

Zur Strenge des Gedankens führt uns wieder der Berliner Vertreter der systematischen Theologie, Reinhold Seeberg, zurück. Auf Hegelscher Grundlage in neuer, origineller Verarbeitung deutet er „den Sinn der Weltgeschichte".[1]) Geschichte ist da vorhanden, wo jede vorangehende Generation die von ihr erbaute geistige Welt auf die folgende Generation zu übertragen vermag. Diesen gemeinsamen geistigen Besitz nennt er mit Hegel „objektiven Geist". Ein solcher ist vorhanden. Denn, mag auch die Liebe zum Vaterland, die Beurteilung der Staatsverfassung, die Schätzung der geistigen und körperlichen Arbeit je nach dem Horizont in den einzelnen Kreisen und Individuen verschieden ausfallen: wenn man vom Bilde der Zeit etwas zurücktritt — namentlich bei vergangenen Zeitaltern ist es möglich — erkennt man, wie sehr die einheitliche Grundfarbe gewissen Nuancierungen gegenüber überwiegt. Die Geschichte ist nun das Produkt aus dem objektiven Geist und der besonderen Betätigung seiner einzelnen Träger. Auf der einen Seite stehen Tradition, Verfassung, Dogma, Sitte, Gewohnheit, auf der andern die individuellen Begabungen, Bedürfnisse, Erfahrungen. Daher ist die Geschichte konservativ und fortschrittlich zugleich. Sie kann nur fortschreiten, wenn sie die Kraft des Ganzen für die einzelnen konserviert, und sie kann nur konservieren, wenn sie die einzelnen zu freien Trägern dieser Kraft erzieht. Sie ist von gestern und von heute. Denn der Ertrag der Vergangenheit, den uns der objektive Geist übermittelt, wirkt in der Gegenwart als historischer Imperativ. Wenn wir

[1]) Seeberg, Reinhold: Vom Sinn der Weltgeschichte. Rede zum 27. Jan. 1913. Berlin 1913, Schade (Otto Franke).

unser modernes Innenleben analysieren, stoßen wir auf die geistigen Elemente der Vergangenheit, Luther und Pietismus, Aufklärung und Freiheitskriege, Revolution und Restauration. Dies macht eben so sehr seine Rechte geltend wie der moderne Realismus der Denkweise oder das Interesse für volkswirtschaftliche Probleme, das die Gegenwart auszeichnet. Die Geschichte sitzt am Webstuhl der Zeit, und je länger unsere Blicke auf dem Gewebe ruhen, das sie wirkt, desto deutlicher sehen wir die Grundlinien. Kompromisse, diese Gerüste für den Neubau, werden ausgeschaltet, Krisen werden überwunden, die Stockungen im Blutumlauf werden durch das Genie des großen Mannes beseitigt. In diesem Prozeß verwirklicht sich vor allem ein Grundgesetz: das Schädliche und Minderwertige wird ausgeschieden, damit die wertvollen Elemente dauernder Besitz werden.

Bei Hegel überwiegt vielleicht zu sehr die idealistische Betrachtung. Die Geschichte ist lediglich geistiger Prozeß. Demgegenüber betont Seeberg, daß die Herstellung der geistigen Welt stets abhängig bleiben wird vom Spielraum der *physischen Möglichkeiten*. Völker sind nicht nur geistige Persönlichkeiten, sondern recht verstanden auch physische Individualitäten. Die geographischen Verhältnisse, die Rasseneigentümlichkeiten beeinflussen ihre Physiognomie. Blüte und Verfall eines Volkes hängt ab von seiner Zeugungskraft und Nervenkraft. Wenn die Ehen seltener werden und die Unfruchtbarkeit zunimmt, so können dies Alterserscheinungen sein, die für das Volksleben etwa das bedeuten, was die Arteriosklerose für den Einzelorganismus. Derartige Erscheinungen haben auch ihre Rückwirkung auf das geistige Leben eines Volkes. Die Naivetät des Empfindens und der urwüchsige Wille zur Tat schwinden, und eine weltschmerzliche Mystik oder Skepsis dringt vereint mit müdem, moralischem Relativismus vor. Völker, bei denen sich derartige Symptome des Verfalls

zeigen, mögen sich wieder erholen, wenn eine Regeneration der physischen Kraft durch neue Blutzufuhr eintritt. Andere sterben dahin. Es bleibt ihnen der Trost, daß der objektive Geist, der das Wesen der Geschichte ausmacht, nicht nur im Wechsel der Generationen der einzelnen Völker, sondern auch im Wechsel der Völker selbst sich erhält. Rom und Hellas sind verschwunden, das alte Israel ist nicht mehr. Aber das Recht der Römer, die Kunst der Griechen, Glaube und Moral Israels lebt in uns fort. Es ist wie mit den Pflanzen, die, versetzt auf einen neuen Boden, Farbe und Form ändern. Es fehlt nicht an lachenden Erben an den Sterbebetten der Geschichte.

Man sieht also, daß die geschichtliche Geltung und Stellung der Staaten keine konstante ist. Das von der Geschichte produzierte politische Gleichgewicht verschiebt sich andauernd. Der Starkgewordene braucht mehr Raum, und er kann ihn nur gewinnen auf Kosten derer, die einst stärker als er waren. So ist es notwendig, daß er seine Stellung zu korrigieren sucht, während die anderen Nationen widerstreben. Daraus entsteht der Krieg. Er ist die Kraftprobe zweier Nationen oder die akute Entscheidung über ihre geschichtliche Geltung.[1])

So ist der Krieg „*der kritische Prozeß der Geschichte*, in dem der Zufall des sogenannten Kriegsglücks immer weniger, die sittliche Vorbereitung fast alles bedeutet".[2]) Hierin liegt, mit Hegel zu reden, „eine Rechtfertigung der göttlichen *Vorsehung*". Es erfüllt sich im Kriege das Schicksal der Völker. Indessen, sobald wir die Frage aufwerfen: hat der einzelne Staatsmann das sittliche Recht, jederzeit diese Kraftprobe zu veranstalten?, lernen wir den Krieg unter einem neuen Gesichtspunkt betrachten, den wir bisher vollständig

[1]) Siehe auch Seeberg: System der Ethik, S. 135—137. Leipzig 1911, A. Deichert.

[2]) Wundt: Ethik, S. 570. Stuttgart 1886.

links liegen ließen: dem der sittlichen Verantwortung. Welches sind die Maßstäbe, die bei dem Entschluß des Krieges angewandt werden? Hier greifen wir nochmals auf Hegel zurück. Er erklärt: das Wohl des eigenen Staates ist das höchste Gesetz in seinem Verhalten zum andern. Demnach ist das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege nicht ein allgemeiner philanthropischer Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit. Das Wohl eines Staates hat eben eine ganz andere Berechtigung als das Wohl des einzelnen. Die konkrete Existenz des Staates und nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen Gedanken kann Prinzip des Handelns für den einzelnen Staatsmann sein. Darum haben auch Verträge zwischen den einzelnen Staaten nur insofern und so lange Gültigkeit, als sie der souveräne Wille der Staaten anerkennt. Jederzeit aber ist der Krieg berechtigt. Denn der Staat kann seine Unendlichkeit und Ehre in jede Einzelheit legen, und er wird um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt sein, je mehr seine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird und sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen suchen wird. Auch Präventivkriege sind berechtigt; also nicht die wirkliche Verletzung, sondern schon die Vorstellung einer solchen als einer von einem anderen Staate drohenden Gefahr läßt einen Angriff geboten erscheinen. Das Völkerrecht ist darum nur ein unverbindliches Sollen.[1])

Derartige Anschauungen hätten den schärfsten Widerspruch Kants hervorgerufen, der in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" auch auf die „Mißhelligkeiten zwischen der Moral und Politik" eingeht und sich wohl einen moralischen Politiker denken kann, der in beständiger Annäherung an die Zwecke

[1]) Hegel: Rechtsphilosophie B. Das äußere Staatsrecht.

etwa eine despotische Herrschaft festhält, bis das Volk zu eigener Gesetzgebung reif ist, nicht aber einen politischen Moralist, der rechtswidrige Staatsprinzipien definitiv festlegt, da die menschliche Vernunft doch des Besseren nicht fähig sei. Der kategorische Imperativ: „handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden" gilt auch für die Politik, mag daraus praktisch folgen, was da wolle. Das formale Prinzip des Rechtsgebots steht über dem materialen des Staatswohls. Gleiche ich meine Streitigkeiten mit einem andern Staate aus nach dem Vernunftgesetze, so mögen die physischen Folgen sein, welche sie wollen, so mag der Staat darüber zugrundegehen, es muß dabei bleiben: fiat justitia, pereat mundus. In Wirklichkeit aber, fügt er hinzu, wird die Welt keineswegs untergehen, daß der bösen Menschen weniger werden. Daran ist also nach Kant unbedingt festzuhalten, daß die Politik keinen Schritt tut, ohne zuvor der Moral gehuldigt zu haben.[1]) Der Widerstreit zwischen den beiden philosophischen Koryphäen ist zum Teil auch dadurch bedingt, daß Kant eine formalistische, Hegel eine teleologische Moral lehrt. Kant kümmert sich um die Folgen einer Handlung nichts, Hegel hält es für bedenklich, bei den Handlungen die Konsequenzen zu verachten. Zwar erkennt er an, daß eine Tat auch den äußerlichen Mächten preisgegeben ist, die ganz anderes an sie knüpfen, als sie für sich ist: „In meiner Brust war meine Tat noch mein; einmal entlassen aus dem sicheren Winkel des Herzens, ihrem mütterlichen Boden, hinausgegeben in des Lebens Fremde, gehört sie jenen tückischen Mächten an, die keines Menschen Kunst vertraulich macht" (Schiller). Aber doch betrachtet Hegel auch die Folgen einer Handlung als immanente Gestaltung. Das reine Wollen, das Kant isoliert hat von der

[1]) Kant: Zum ewigen Frieden. Anhang.

Ausführung, genügt also nicht, auch die Tat, die diesem Wollen entspringt, muß dem Individuum zugerechnet werden. Untersuchen wir beim Handeln eines Menschen nur die Beweggründe, die gute Absicht, die ihn geleitet hat, ignorieren wir aber den objektiven Zweck, das Produkt, die Leistung, die er hervorgebracht hat, so ist dies der Weg, alle großen Taten und Individuen der Geschichte kleinzumachen, da dann die bei ihnen mitsprechenden Leidenschaften des Helden, Ehrgeiz u. dgl. als wirkende Triebfeder der Handlungen hingestellt werden. Nicht das Große, was er geschaffen, sondern nur das Äußerliche gehört ihm in diesem Falle an. Es ist die Ansicht der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind. Vielmehr sollte dies zur Richtschnur der Beurteilung dienen: Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose. Ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben.[1]) Ob diese Auffassung Hegels ein brauchbares Prinzip für die Moral sei, mag man bezweifeln. Zwar bemerkt Hegel selbst gelegentlich: „Der Grundsatz, bei den Handlungen die Konsequenzen verachten und der andere, die Handlungen aus den Folgen zu beurteilen und sie zum Maßstab dessen, was recht ist und gut sei zu machen, ist beides gleich abstrakter Verstand." Ob er aber der letzteren Gefahr der schiefen sittlichen Beurteilung entronnen ist? Jedenfalls führt hier von Hegel zu Nietzsche eine gerade Linie. Letzterer läßt seinen Zarathustra sagen: „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige.

[1]) Hegel: Rechtsphilosophie, S. 124.

Ich sage euch, der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt. Was ist gut? sagt ihr. Tapfer sein ist gut.“ [1]) Eine andere Frage aber ist, ob die Rücksicht auf das Wohl, auf die Folgen, die leicht das klare Wasser der Moral zu trüben vermag, nicht auf dem Boden des Rechts und nun gar des Staatsrechts geboten ist. Wenn ein Staatsmann sich zum Krieg entschließt, so darf ihm in erster Linie nicht das Ziel der Humanität, der Zivilisation, das Interesse der europäischen Völkerfamilie, das Menschheitsideal vorschweben, so berechtigt er diese letzten Endzwecke auch fühlen mag, es muß ihm vielmehr der Gedanke an Wohl und Wehe des eigenen Staates im Vordergrunde stehen. Man denke an Bismarck! Der Grund ist, daß er sich sonst ins Unberechenbare, Phantastische versteigen und damit den Boden unter sich verlieren würde.[2]) Das liegt zugleich an der Unvollkommenheit des irdischen Rechtslebens, das die strenge Moral nie zu verwirklichen vermag. Aber die Schranken, die sich der praktischen Verwirklichung des Völkerrechts entgegenstellen, autorisieren darum noch lange nicht, den Rechtsgedanken in der Regelung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Völkern überhaupt zu leugnen. „Die Lehre der Geschichte“, bemerkt der Philosoph Paulsen, „ist unzweideutig: die Völker mit starkem Rechtssinn, mit strenger Achtung vor dem bestehenden Recht sind die lebenskräftigsten; die Selbstbeschränkung der Macht durch die Achtung vor dem Recht ist die größte Probe der politischen Willensstärke.“ [3])

Wie Hegel dagegen unbedingt den Grundsatz vertritt: „Macht geht vor Recht“, davon haben wir uns überzeugt. Ihm folgt darin Adolf Lasson, der in seiner Rechtsphilosophie erklärt: „Eine Moral für Staaten gibt es nicht. Die Staaten

[1]) Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Werke Band VI, S. 306.
[2]) Paulsen: Politik und Moral in „Christliche Welt“. 1899. S. 417.
[3]) Paulsen a. a. O. S. 421.

handeln weder recht noch unrecht, weder sittlich noch unsittlich, sondern nur ihrer Natur gemäß und das mit Notwendigkeit und ohne Wahl. Sie suchen ihr Interesse mit klugem Eigennutz. Die Obrigkeit aber würde unrecht und unsittlich handeln, wenn sie im vermeintlichen Interesse des Rechts oder der Sittlichkeit durch sogenannte Vertragstreue die Existenzbedingungen des Staates preisgäbe. Einen Rechtszustand gibt es nur innerhalb des Staates. Der souveräne Staat kann sich dem andern nicht rechtlich verpflichten." [1]) An anderer Stelle lesen wir folgende Sätze: „Zwischen Staat und Staat kann nur die Rede sein von Vorteil und von der Gelegenheit. Ein klug berechnender, sonst aber schrankenloser Egoismus ist auf diesem Gebiete das einzig Vernünftige. Der Bruch des Rechts ist im bürgerlichen Leben ein Verbrechen; ein Staat kann kein Verbrechen begehen." [2])

Die Losung: „Macht gibt das Recht" findet in unserer Zeit einen Resonanzboden. Die Vertreter dieser Anschauungen pflegen allerdings ihr Programm weniger an Hegel als an Nietzsche anzuknüpfen. Die Tatsache, daß diese Stimmen nicht nur aus dem Blätterwalde uns entgenhallen, sondern auch im persönlichen Meinungsaustausch immer mehr an Boden gewinnen, rechtfertigt ein näheres Eingehen. Nietzsche selbst hatte einen viel zu kräftigen Widerwillen gegen den Idealismus eines Humboldt, Hegel, Schelling u. a., deren „knochenlose Allgemeinheiten" er bald unausstehlich, bald rührend und bemitleidenswert fand. Er wird daher von diesem „weichen, gutartigen, silberngliţernden Idealismus mit seinem matten Glanz, dem rätselhaften Milchstraßenlicht" wohl schwerlich unmittelbar beeinflußt sein.[3]) Möglich, daß die politische Praxis seiner

[1]) Zitiert bei Paulsen, Politik und Moral in Christl. Welt 1899, S. 388.
[2]) Lasson: Das Kulturideal und der Krieg, S. 16 und 17.
[3]) Nietzsche Werke. Bd. IV. Morgenröte, S. 179.

Tage, in denen Bismarck mit Blut und Eisen ein neues Reich schuf, ihm die Eigenart des Staates als eines Willens zur Macht, zum Kriege, zur Eroberung nahelegte. Jedenfalls hat das Studium der antiken Welt mit ihren oligarchischen und tyrannischen Staatsformen,[1]) vielleicht auch die Beschäftigung der Renaissance mit ihren Gewaltmenschen, ihm durch Burkhardt vermittelt, dazu beigetragen, daß er die Töne, die Hegel anschlug, nicht nur in volleren Akkorden weiterklingen ließ, sondern sie auch überraschend modulierte und ihnen eine Wendung gab, die demselben gänzlich fern gelegen hatte. Er dehnte sie nämlich auch auf die Privatmoral aus.

Das Bedürfnis des Machtgefühls ist nicht nur in den Seelen der Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Teile in den niederen Schichten des Volkes. Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist, um jenen ihren höchsten Genuß sich zu schaffen und als siegreiche, tyrannisch willkürliche Nation über andere Nationen zu schalten. Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut, und gerade dann fühlen und nennen ihn die andern, an denen er seine Macht auslassen muß, böse.[2]) Der Altruismus, die Nächstenliebe ist demnach ein Angstprodukt, wodurch sich der Schwache und Mißratene vor dem Starken zu schützen suchte. Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß, daß es seine Macht erweitere und folglich fremde Kräfte in sich aufnehmen muß. Das sind Nezessitäten für das Lebendige. Hierbei gilt es gleich, ob man ein Individuum oder einen lebendigen Körper, eine aufwärts strebende Gesellschaft ins Auge faßt. Eine Gesellschaft, die endgültig und ihrem Instinkte nach

[1]) Darauf weist Richard G. Grützmacher in seinem „Nietzsche" S. 127 und 128 hin.

[2]) Nietzsche, Morgenröte IV, S. 178

den Krieg und die Eroberung abweist, ist im Niedergang.[1]) In der Renaissance wurde der Versuch gemacht, dieser moralinfreien Tugend, der Umwertung aller christlichen Werte zum Durchbruch zu verhelfen. Caesare Borgia als Papst, das wäre der Sieg gewesen. Damit war das Christentum abgeschafft. Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance. Die Deutschen haben Europa um diese letzte Kulturernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, um die der Renaissance. Umsonst! — Das war immer das Werk der Deutschen. Die Reformation, Leibniz, Kant und die sogenannte deutsche Philosophie, die Freiheitskriege, das Reich — jedesmal ein Umsonst für etwas, das bereits da war, für etwas Unwiederbringliches![2]) Was in der „Moral" verpfuscht wurde, das kann man wenigstens an dem Staatswesen, dieser organisierten Unmoralität, studieren. Hier gibt sich der Mensch hundertmal aufrichtiger und naiver als beim Individuum, das zu schwach ist, um den Mut zu seinen Begierden zu heben. Das Gebot der Nächstenliebe ist noch niemals zum Gebot der Nachbarliebe erweitert worden. Vielmehr gilt da noch, was bei Manu steht: „Alle uns angrenzenden Reiche, ebenso deren Verbündete, müssen wir uns als feindlich denken."[3]) Alle Schaffenden sind hart. Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste. Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart![4]) So müssen die Barbaren des zwanzigsten Jahr-

[1]) Nietzsche, Taschenausgabe, Der Wille zur Macht X, 7.
[2]) Ebenda. Der Antichrist 452.
[3]) Ebenda. Der Wille zur Macht 1.
[4]) Ebenda. Götzendämmerung 551.

hunderts aussehen, die aus der Höhe kommen: eine Art von erobernden und herrschenden Naturen, welche nach einem Stoffe suchen, den sie gestalten können. Prometheus war ein solcher Barbar.[1]) Noch gibt Nietzsche in dieser Beziehung die Deutschen nicht ganz verloren. Für gewöhnlich ist er unfähig, ein Schaffender zu sein. Er gehorcht, wie dies einem an sich trägen Geiste wohltut. Dem ist auch die deutsche Moral angepaßt, die den herzlichen Hang zum Gehorsam idealisiert. „Der Mensch muß etwas haben, dem er unbedingt gehorchen kann" — das ist eine deutsche Empfindung, eine deutsche Folgerichtigkeit; man begegnet ihr auf dem Grunde aller deutschen Morallehren. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus derselben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne — es war sein Gottesbeweis, er wollte gröber und volkstümlicher als Kant, daß man nicht einem Begriff, sondern einer Person gehorche. Und doch ist der Deutsche großer Dinge fähig, und zwar in der Not. Wenn er je etwas Großes tat, so geschah es im Zustande der Tapferkeit, der zusammengebissenen Zähne, der gespanntesten Besonnenheit und oft der Großmut. Da lernte er alleinzustehen, seine Trägheit abzuwerfen. Da war es ihm nicht mehr möglich, als Ziffer in einer Summe unterzuducken, da entdeckte er seine Kräfte. In der Not wird er gefährlich, böse, tief, verwegen und bringt den Schatz schlafender Energie ans Licht, den er in sich trägt und an den sonst niemand (und er selber nicht) glaubt.[2]) Die Deutschen, deren Psychologie, wie diese Probe zeigt, Nietzsche mit feinem Ohr erlauscht hat, haben also alle Aussicht, die „Barbaren aus der Höhe" im zwanzigsten Jahrhundert zu werden. So braucht es uns auch nicht wunder zu nehmen, daß die Philosophie des Übermenschen einen wahren

[1]) Nietzsche, Der Wille zur Macht 116. 135.
[2]) Nietzsche Werke. Bd. X, 206

Hochgesang auf den Krieg anstimmt. „Einstweilen", schreibt er in „Menschliches, Allzumenschliches", „kennen wir kein anderes Mittel, wodurch mattwerdenden Völkern jene rauhe Energie des Feldlagers, jener tiefe, unpersönliche Haß, jene Mörderkaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame organisierte Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten, jenes dumpfe und bebenhafte Erschüttern der Seele ebenso stark und sicher mitgeteilt werden könnte, wie dies jeder große Krieg tut." Selbst dem militärischen Gehorsam weiß er eine vernünftige Seite abzugewinnen. „Auflehnung — das ist die Vornehmheit von Sklaven. Eure Vornehmheit sei Gehorsam. Euer Befehlen selber sei ein Gehorchen. Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von niemand befehlen lassen, und er lautet: Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß." [1])

Derartige Sätze des großen Umstürzlers, der die Tafeln der alten Sittlichkeit zerbrochen zu haben wähnte, werden mindestens, soweit sie Politik betreffen, den Vertretern der staatlichen Ellbogenfreiheit aus dem Herzen gesprochen sein. Die Wahrheitsliebe erfordert übrigens die Feststellung, daß sie nur die eine Hemisphäre der Nietzsche'schen politischen Gedanken darstellen. Denn in diesem Kopfe einten sich die seltsamsten Widersprüche. Sein ganzes System, wenn man von einem solchen reden kann, bietet dazu Belege.[2]) Er hatte recht, wenn er seinen Zarathustra sagen läßt: „Meine Brüder im Kriege! Ich liebe euch von Grund aus; ich bin und war euresgleichen. Und ich bin auch euer bester Feind!" [3]) Er legte den Finger auf die schweren Schädigungen der Zivilisation durch den Krieg.

---

[1]) Ebenda. Bd. II, 355 und VI, 66.

[2]) Richard G. Grützmachers Analyse in seinem „Nietzsche" führt den genauen Nachweis.

[3]) Nietzsche Werke VI, 66.

Menschenleben werden in ihm zu Hekatomben vergeudet. Und doch wie sparsam und ängstlich sollte man mit ihnen umgehen, da es großer Zeiträume bedarf, um die zufälligen Bedingungen zur Erzeugung so zart organisierter Gehirne zu schaffen. Wie die Griechen in Griechenblut wüteten, so die Europäer in Europäerblut und zwar werden relativ am meisten die Höchstgebildeten zum Opfer gebracht, die, welche eine reichliche und gute Nachkommenschaft verbürgen. Solche nämlich stehen im Kampfe voran als Befehlende und setzen sich überdies ihres höheren Ehrgeizes wegen den Gefahren am meisten aus. Der grobe Römer-Patriotismus ist jetzt, wo ganz andere und höhere Aufgaben gestellt sind als patria und honos, entweder etwas Unehrliches oder ein Zeichen der Zurückgebliebenheit.[1]) Und auch, von den Blutopfern und Unkosten eines Krieges abgesehen, ist es tief beklagenswert, daß jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes von dieser Lüsternheit beherrscht wird. Die täglich neuen Fragen und Sorgen des öffentlichen Wohls verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herz-Kapitale jedes Bürgers. Die Summe aller dieser Opfer und Einbußen an individueller Energie und Arbeit ist so ungeheuer, daß das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche Konzentration und Einseitigkeit verlangen, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht. Zuletzt darf man fragen: lohnt sich denn alle diese Blüte und Pracht des Ganzen, welche ja doch nur als Furcht der andern Staaten vor dem neuen Koloß und als dem Auslande abgerungenen Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zu Tage tritt, wenn dieser groben und buntschillernden Blume der Nation

[1]) Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II, 328.

alle die edleren, zarteren geistigen Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen?[1]) Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangszeiten, und was groß ist im Sinne der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch. In demselben Augenblick, wo Deutschland als Großmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Kulturmacht eine veränderte Wichtigkeit. In der Geschichte der europäischen Kultur bedeutet die Heraufkunft des (deutschen) „Reichs" vor allem eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiß es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Kultur — kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht. Man fragt: habt ihr auch nur einen für Europa mitzählenden Geist aufzuweisen, wie euer Goethe, euer Hegel, euer Heinrich Heine, euer Schopenhauer mitzählt? Daß es nicht einen einzigen deutschen Philosophen mehr gibt, darüber ist des Erstaunens kein Ende.[2]) Geradezu entrüstet redet Nietzsche mitunter von dem „politischen und nationalen Wahnsinn": „Ein wenig reinere Luft! Dieser absurde Zustand Europas soll nicht mehr lange dauern. Gibt es irgend einen Gedanken hinter diesem Hornvieh-Nationalismus? Welchen Wert könnte es haben, jetzt, wo alles auf größere und gemeinsame Interessen hinweist, diese üppigen Selbstgefühle aufzustacheln? Und das in einem Zustande, wo die geistige Unselbständigkeit und Entnationalisierung in die Augen springt und in einem gegenseitigen Sichverschmelzen und Befruchten der eigentliche Wert und Sinn der jetzigen Kultur liegt!"[3]) In Verfolg dieser Gedanken erklärt derselbe Mann, der lakonisch schreibt: „Kriege sind unentbehrlich!" ebenso kategorisch: „Kriege dürfen nicht sein, damit endlich

[1]) Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II, 359.

[2]) Nietzsche, Taschenausgabe. Götzendämmerung X, 287.

[3]) Nietzsche Werke. Morgenröte IV, 179 und Wille zur Macht. Taschenausgabe X, 20.

einmal das immer wieder neu angefachte Staatsgefühl einschlafe" und wünscht „eine Partei des Friedens, ohne Sentimentalität, welche sich und ihren Kindern verbietet, Krieg zu führen".[1])

Das sind vollendete Widersprüche. Sie können auch nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß sie etwa aus verschiedenen Epochen von Nietzsches Leben zusammengetragen sind, so daß er eine Entwicklung aus Bejahung in Verneinung erlebt hätte. Denn die angeführten Aussprüche finden sich in Position und Gegenposition oft in derselben Schrift. Es wird sich also fragen, in welcher Gedankenreihe seine wahre Ansicht zum Ausdruck kommt. Zweifellos in der letzteren. Er sagt dies selbst: „Wir guten Europäer" — auch wir haben Stunden, wo wir uns eine herzhafte Vaterländerei, einen Plumps und Rückfall in alte Lieben und Engen gestatten, Stunden nationaler Wallungen, patriotischer Beklemmungen und allerhand anderer altertümlichen Gefühls-Überschwemmungen. Es sind atavistische Anfälle von Vaterländerei und Schollenkleberei.[2]) Im allgemeinen aber gilt ihm: dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch. Seht ihr denn nicht den Regenbogen und die Brücke des Übermenschen?[3]) Daß bei kräftigen Nationen das Recht des Starken anerkannt ist, das läßt ihm vorübergehend auch den Nationalitätenstaat sympathisch erscheinen. Aber seine Liebe gehört dem Übermenschen, dem internationalen Menschen, einer Edelrasse, genauer einem veredelten Exemplar der Gattung, das durch fortwährende Kreuzung und Verschmelzung der Nationen entstanden die Fülle des Besten, was jede Nation in ihrer Abgeschlossenheit in sich barg, an sich

[1]) Nietzsche Werke. Menschliches, Allzumenschliches II, 355 und 436. Wille zur Macht. Taschenausgabe X, 20.

[2]) Nietzsche Werke. Jenseits von Gut und Böse VII, 204.

[3]) Ebenda. Also sprach Zarathustra VI, 69.

trägt. So erklärt es sich wohl am ehesten, daß Nietzsche einmal die Nationen liebt als starke egoistische Naturen und sie dann wieder haßt, weil sie durch die nationalen Feindseligkeiten sich hermetisch gegen jeden Austausch abschließen, endlich daß nicht einmal ein Universalstaat seinen Wünschen entspricht, weil dieser leicht nur individualitätslose Individuen in sich birgt und aristokratischen Einzel-Übermenschen im Wege steht. Er schildert diese Rolle, die seinen Jüngern zufallen wird, die immer Sekten zu bilden genötigt sind: die Sekten werden zu verschiedenen Zeiten verschieden verdächtigt, werden jetzt als Bundesgenossen, aber verkappte, der Ultramontanen oder Sozialisten, später als die Propheten des Universalstaates, zuletzt wenn dieser da ist, als Reaktionäre und verkappte Bundesgenossen der alten nationalen, zu Grunde gehenden Staaten verschrien und alles dies mit Unrecht.[1]) Als Eideshelfer für nationale Machtpolitik kann man demnach Nietzsche nur sehr mittelbar anrufen.

Es ist klar, daß man in der nationalen Flutzeit, in der wir uns befinden, im Kreise der Verehrer der Philosophie des Übermenschen an der inter- und übernationalen Physiognomie des Januskopfes Nietzsches am liebsten vorbeisehen möchte. Nur „oberflächliche Leser" betrachten, wie man uns versichert, „den Sänger und Seher, der vom Himmel hoch dahergekommen, uns die Mär verkündet hat, daß aus uns der Gottessohn geboren werden soll, der Übermensch", als einen Gegner des Deutschtums. Nebenbei kann man dann freilich nicht umhin, zu erwähnen, daß der neue Menschentyp nach demselben Nietzsche vielmehr aus der europäischen Kulturgemeinschaft hervorgehen soll.[2]) Die Zwiespältigkeit der philosophischen Gedanken erlaubt, wie wir sehen, das eine wie das andere zu behaupten. Sie

[1]) Nietzsche, Taschenausgabe X, 289 und Nietzsche Werke. Menschliches, Allzumenschliches II, 352.

[2]) Sombart, Händler und Helden 1915. S. 53. 57. 138.

gestattet auch in anderer Beziehung seinen Jüngern, sich entweder in das Lager nach Rechts oder Links zu schlagen. Die erstere Richtung findet ihr Sprachrohr in dem auch uns sympathisch berührenden Schriftchen Werner Sombarts „Händler und Helden". Nietzsche hat nach ihm der deutschen Grundstimmung — sie mag in Potsdamern oder Weimaranern, dem großen Friedrich oder Goethe, sie mag in Kant oder Beethoven zu Worte gekommen sein — einen unvergänglichen Ausdruck verliehen: es ist das Ideal der Pflicht, das in ihm seinen Kronzeugen gefunden hat. Er beruft sich dabei auf das schöne Wort seines Lieblingsphilosophen: „Wir Immoralisten sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus" und in der Tat läßt sich hierfür mancher edle Ausspruch heranziehen, so auch das für unseren Zusammenhang passende: „Die Reinsten sollen der Erde Herren sein, die Unerkanntesten, die Stärksten, die Mitternachtsseelen, die heller und tiefer sind als jeder Tag".[1]) Und Sombart wird jeden seelisch gesunden Deutschen auf seiner Seite haben, wenn er diese Heldennatur des Deutschen in Gegensatz zur Händlernatur des Engländers bringt, der sich nur von utilitaristischen und eudämonistischen Grundsätzen, von einer Nützlichkeits-, Glücks- und Genußphilosophie leiten läßt. Ebenso wird die Art, wie er dem deutschen Volke seine Mission vorhält, unter den Völkern den Übermenschen, das Übervolk darzustellen, durchaus unsere Zustimmung finden. „Die Idee der Menschheit", schreibt er, „also die Humanitätsidee kann nicht anders verstanden werden als dahin, daß sie in einzelnen Edelvölkern zu ihrer höchsten und reichsten Auswirkung gelangt. Das sind dann jeweils die Vertreter des Gottesgedankens auf Erden. Das sind die auserwählten Völker. Das waren die Griechen,

[1]) Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Werke VI, 467.

das waren die Juden. Und das auserwählte Volk dieser Jahrhunderte ist das deutsche Volk. Die Idee, das auserwählte Volk zu sein, lädt gewaltige Pflichten — und nur Pflichten auf uns. Expansionstendenz steckt also ganz und gar nicht im neuen Deutschland. Wir werden unsern Fuß nur dahin setzen, wo es uns aus strategischen Gründen wichtig dünkt, um unsere unantastbare Stärke zu erhalten. Weiter nichts. Expandieren wollen wir uns gar nicht. Denn wir haben Wichtigeres zu tun. Wir haben unser eigenes geistiges Wesen zu entfalten, haben die deutsche Seele rein zu erhalten, haben acht zu geben, daß der Feind, der Händlergeist, nirgends in unsere Sinnesart eindringe: nicht von außen und nicht von innen!“ [1]) Vortrefflich! Nur dürfte es fraglich sein, ob diese Weltanschauung im Sinne des „ganzen“ Nietzsche ist. Es ist der Erlanger Theologe, Richard G. Grützmacher, der in seinem „Nietzsche“ treffend ausführt, mit welchem Recht und Unrecht man sich auf Nietzsche, diese Proteusnatur ersten Ranges berufen kann: „Der Übermensch trägt bei Nietzsche wieder ein zwiespältig Antlitz und eine doppelte Herkunft. Er ist einmal eine ideal-moralische Schöpfung, von der entsprechende Wirkungen ausgehen und er ist andrerseits eine naturalistische, in der Natur bestehende und aus der Natur sich entwickelnde Größe. Im Zarathustra preist Nietzsche Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht als Eigenschaften des Übermenschen. Und doch ist der Übermensch vollendet in seelisch personaler Richtung. Eine innere Notwendigkeit treibt ihn zum Altruismus. Wunderbar und ungereimt ist es, wenn eine Weltanschauung, die den Kampf ums Dasein und den rücksichtslosen Egoismus als vorwärtstreibende Macht ansieht, dann bei der „goldenen Regel der Liebe“ und dem Altruismus als ethischem Prinzip endet . . . Der eine Kreis von Menschen wird weiter

[1]) Sombart a. a. O. 142—144.

naturalistisch egoistisch denken und mit dem Willen zur Macht handeln, ohne sich durch jene idealistischen Einschläge stören zu lassen, der andere aber sich über das natürlich menschliche Niveau in Kraft des alten Ewigkeitsgedankens zu erheben suchen."[1])

Daß der „naturalistische" Nietzsche in der Gegenwart so gut wie der ideal-moralische seine Fortsetzer findet, und daß diese dem „heiligen" nationalen Egoismus das Wort redenden Kreise wahrscheinlich weit zahlreicher sind als die idealistischen Interpreten, kann dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. Sie pflegen sehr unverblümt zu reden, diese „moralinfreien" Politiker. Bei dem Einfluß, den sie in der Tagespresse haben, sei es gestattet, einem solchen Journalisten das Wort zu erteilen, dessen Leitartikel im Leserkreis allerdings einen derartigen Widerspruch hervorriefen, daß er sich auf die Dauer nicht halten konnte.[2]) Er meint, daß sich bisher im ganzen Völkerleben stets nur ein System bewährt und zur Größe und Dauer der Staaten geführt habe: die Gewalt, der nationale Egoismus, der sich je nach Umständen und Volkscharakter bald gewaltsam, bald durch List und gute Politik betätigen kann. Im Leben der Völker gilt nur ein Recht: das Recht des Stärkeren. Ein Staat und Volk, die lebenskräftig und gesund sind, dehnen sich eben aus, soweit und soviel und solange sie können, und bis sie auf einen Widerstand stoßen, den sie nicht zu überwinden vermögen. Das ist vernünftige Realpolitik. Die Idealpolitik mag in der grauen Theorie etwas ganz Schönes sein, aber sie steht im unüberbrückbaren Gegensatz zur Politik an und für sich, deren Wesen die „Unmoralität" ist, oder doch die Moralloſigkeit, das heißt, sie hat mit unseren bürgerlichen Anschauungen von Recht und Unrecht schlechterdings nichts zu

[1]) Grützmacher a. a. O. S. 171. 174. 175. 179. 194.

[2]) „v. D." in der Süddeutschen Zeitung 1915 Nr. 106. 129. 140 (18. April, 11. Mai und 22. Mai). Meine Entgegnung in Nr. 152 vom 4. Juni.

schaffen. Dieses Völkerrecht über Bord zu werfen, fällt dem Schüler Nietzsches um so leichter, als er seinen Meister gut gelesen hat, der einmal schreibt: „Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich nicht mehr) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art, zu handeln und abzuschätzen. In Dingen, wo kein Herkommen befiehlt, gibt es keine Sittlichkeit."[1]) Und darum erklärt er, als verstehe sich dies von selbst: „Was ist denn eigentlich Moral, im bürgerlichen Leben nämlich? Doch nichts anderes als eine fable convenue oder, wenn man lieber will, eine Art contrat social, ein sehr nützlicher, ja entbehrlicher Gehülfe von Gesetz und Recht, von Richter und Gendarm. Ganz ebenso wie Sitte und Brauch, Takt und Anstand, Ehrenkodex und manches andere. Aber ein solcher „geistiger Schutzmann" kann doch nur da vorhanden sein und eine Macht ausüben, wo sich die Menschen ihm unterwerfen, sei es freiwillig aus Gewohnheit und Überzeugung, sei es gezwungen durch die Macht, mit einem Worte in einem Organon, d. h. dem Staate oder der organisierten Gesellschaft. Darum kann die Menschheit als Ganzes keine Moral haben, solange sie noch kein Organon bildet, sondern nichts als einen Haufen von in sich abgeschlossenen völkischen Einzelorganismen, die nur durch Handel, Verkehr usw. in Beziehung miteinander stehen. Das internationale Recht, das Völkerrecht sind allerdings Ansätze zu einer solchen Weltmoral, aber sie können, wie auch dieser Krieg wieder recht drastisch lehrt, zu gewissen Zeiten nicht angewandt, jedenfalls nicht erzwungen werden, weil der über den Parteien stehende Richter und Machthaber fehlt, der Moral belohnen, Moralverletzung ahnden würde." Der Treubruch Italiens zwang den Verfasser dieser Sätze, einige Einschränkungen zu dieser doch

[1]) Nietzsche, Morgenröte. Werke IV, 16.

das Faustrecht sanktionierenden Auffassung zu setzen. In diesem Falle, bemerkt der Leitartikler vorsichtigerweise, bestand zwischen den Vertrags-Kontrahenten eine Bundesmoral als Schranke des sonst gestatteten „heiligen Egoismus". Auch erfahren wir, daß der öffentlich politische Anstand „nach altem Herkommen" gebietet, daß man erst dann über den Nachbar herfallen darf, wenn man einen einigermaßen plausiblen Kriegsgrund ausfindig gemacht hat. Also keine Regel ohne Ausnahme! Jedenfalls scheint uns die Dehnbarkeit nicht gerade ein Vorzug für Regeln und Grundsätze zu nennen. Gesundes christliches Empfinden wird mit Entrüstung solche Theorien von sich weisen. Es wird, wie Lemme in seiner Ethik (Heidelberg 1905) treffend hervorhebt, neben dem Gesichtspunkt der Selbstbehauptung der Staatsgemeinschaft auch denjenigen des Aufbaus der Menschheitsgemeinschaft nicht außer acht lassen. „Unsittlich handelt, wer im Dienst eines rohen und ideenlosen Egoismus vermeintliche Interessen des eigenen Staates verfolgt mit Schädigung der Menschheitsgemeinschaft. Gewissenloses Niederrennen anderer Völker ist zu verurteilen" (II, 979).

Immerhin ist mit der von Hegel bis Nietzsche und seinen modernen Jüngern behaupteten Unvereinbarkeit von Recht und Politik eine Frage aufgerollt, die keineswegs bei allen urteilsfähigen Zeitgenossen bejaht wird. Um nur ein Beispiel zu nennen, weist der Philosoph Paulsen darauf hin, daß die Erzwingbarkeit nicht zu den wesentlichen Merkmalen des Rechts gehört und damit das Völkerrecht, dem dieses Merkmal fehle, nicht darum schon eine Fiktion sei.[1]) Uns, die wir mit Dank die Hegelsche Betrachtung des Krieges als einer Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung, als brauchbaren Schlüssel für den Sinn des Kriegs, dieser Sphinx, erkannten, wird es obliegen,

[1]) Paulsen, Christl. Welt 1899. S. 389. 390.

ihn auch unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Verantwortlichkeit, die Hegel und seine Verbündeten leugnen, weil sie in ihm nur ein Naturereignis sehen, zu betrachten. Diesen inneren Zusammenhängen zwischen dem Recht und dem Krieg ist Schelling nachgegangen.

Schelling.

Daß Schelling zur idealistischen Philosophie, die vor hundert Jahren die Geister beherrschte, zu rechnen ist, bedarf wohl keines Beweises. Dagegen wird es überraschen, wenn wir diesen unpolitischen Philosophen in einem Atemzuge nennen mit Kriegsphilosophen wie Fichte und Hegel. In der Tat, wer die Darstellungen des Schellingschen Systems liest, wird sich vergeblich danach umsehen, ob nicht die großen politischen Ereignisse seiner Tage doch einen Platz in seiner Gedankenwelt belegt haben. Gelegentliche Bemerkungen zeugen immerhin dafür, daß er sich über Staaten und Völker doch feste Anschauungen und klare Urteile gebildet hat. Für uns, die wir uns in dem gegenwärtigen Weltkriege mit England im erbitterten Kampfe befinden, ist es interessant, was dieser scharfe Denker, dessen Blick sicherlich nicht durch politische Leidenschaft oder Vorurteile getrübt war, von unserem größten Gegner hält. Er bedauert, wie wenig Verständnis der Engländer für wissenschaftliche Fragen hat. Auf alle Anregungen in dieser Beziehung hat England die Antwort: „Ich bin reich und gar satt und bedarf nichts." „Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchentum nehmen von einer Seite so viele Geister in Anspruch

und geben von der andern Seite allen Verhältnissen eine solche Festigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchsten Wissenschaft unvermeidlich verbunden scheinen, sich zu unterwerfen und mit Behagen entbehrt, worauf seit so langer Zeit die Deutschen einen so hohen Wert legen."[1]) Die Bewunderung, die man namentlich in den Kreisen des politischen Liberalismus der englischen Verfassung entgegenbrachte, ist Schelling unverständlich. „Dieses gepriesene Idol ist selbst im Lande seines Ursprungs zur fable convenue geworden." „Wir sollen England ebensowenig um seine nur durch Zusatz von Zwang und Gewalttat haltbar gewordene Verfassung beneiden als um seine rohen, zahlreichen Massen oder die insulare Lage, die auf der einen Seite für seine Verfassung wie einst für die von Kreta (nach Aristoteles) manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzulässig macht, auf der andern Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Krieges zu versetzen, der nicht erwidert werden kann oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwidern wissen."[2]) Es ist unnötig, hinzuzufügen, wie diese Charakteristik englischer Regierungspolitik auch in dem heutigen Weltkriege ihre glänzende Illustration findet. Trotz dieser feinen Schlaglichter, die beweisen, daß Schelling in der politischen Psychologie zu Hause war, würde das Urteil vom „unpolitischen Philosophen" aufrecht erhalten werden müssen, wenn nicht der scharfsinnige Denker eine Theorie des Staatsgedankens aufgestellt hätte, die in der Gegenwart fortwirkt, ohne daß freilich diese innere Gedankenverwandtschaft

[1]) Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Nach seinem Tode herausgegeben. Stuttgart 1856, Cotta. S. 277.

[2]) Schelling a. a. O. 23. Vorlesung.

zwischen gestern und heute immer bewußt empfunden wird. Folgerichtig ist damit auch die philosophische Beurteilung des Krieges gegeben, obwohl Schelling ausdrücklich sich über diesen Punkt nicht ausgesprochen hat.

Zunächst müssen wir freilich, um die Berechtigung des Schellingschen Standpunktes zu erkennen, auf seinen Antipoden Hegel kurz zurückgreifen. Denn wenn auch der beiden gemeinsame Idealismus in der Definition des Staates als des an und für sich Vernünftigen (Hegel) oder als einer Vernunftordnung (Schelling) durchschimmert, so ist die Art, wie sie dieselbe auffassen, grundverschieden. Für Hegel ist diese Vernünftigkeit innerlich, bei Schelling besteht sie nur äußerlich; für ersteren ist der Staat rein rational, bei letzterem ist ein irrationales Element eingeschlossen; für Hegel ist der Staat das Reich der verwirklichten Freiheit, für Schelling gehört der Zwang zu einem konstitutiven Merkmal des Staates. Dies gilt es nun näher zu begründen. Die konkrete Freiheit, die nach Hegel dem Staate innewohnt, besteht darin, daß der einzelne mit seinen Interessen im Staate zu seinem Rechte kommt, so daß also Privatrecht und Privatwohl vom Staate nicht so sehr in Schranken gehalten werden müssen, sondern vielmehr in ihm ihre subjektiven Zwecke verwirklicht finden. Das Individuum darf das Zutrauen haben, daß sein besonderes Interesse im Interesse des Staates gewahrt ist, wie auch umgekehrt der Staat seine Aufgabe schlecht erfüllen würde, wenn ihm die einzelnen nur Nummern wären, die er auf dem Schachbrett nach seinen besonderen Zielen verschieben würde. Der Mensch will in den modernen Staaten nach seiner Innerlichkeit geehrt sein. Man fordert eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen, eine politische Gesinnung. So ist der Staat nicht nur etwas Äußerliches, sondern er hat sein Inneres, die sittlichen Grundsätze, die als vernünftiges Leben der selbstbewußten

Freiheit den Gesetzen zugrunde liegen, weshalb auch Hegel in seiner Philosophie des Rechts dem abstrakten Recht, das sich auf das äußere legale Handeln bezieht, die Moralität, die Subjektivität, das Gewissen gegenüberstellt. Dies geht nun freilich nicht ohne Reibungen ab, deren sich Hegel übrigens klar bewußt ist. Er gesteht offen, daß sich die Staatsgesetze nicht auf die innere Gesinnung erstrecken. Die moralischen Gebote, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen, können nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung sein. An den höheren Verhältnissen der Ehe, Liebe, der Religion des Staates können nur die Seiten Gegenstand der Gesetzgebung sein, die Äußerlichkeit an sich haben. Allerdings ist es bei den Chinesen Staatsgesetz, daß der Mann seine erste Frau mehr lieben soll als die andern Weiber, die er hat; andernfalls Prügelstrafe. Auch in den älteren Gesetzgebungen finden sich viele Vorschriften über Treu und Redlichkeit, die der Natur des Gesetzes unangemessen sind, weil sie in das Innerliche fallen. Nicht einmal das Gewissen in seiner eigentümlichen Form als subjektives Wissen kann der Staat anerkennen; nicht was der einzelne in seinem Gewissen für gut hält, darf maßgebend sein; vielmehr ist das Gutseinsollende in allgemeinen Bestimmungen in Form von Gesetzen und Grundsätzen niedergelegt. Was der Staat fordert, hat die Gestalt einer rechtlichen Pflicht, bei deren Erfüllung es gleichgültig ist, in welcher Gemütsweise sie geleistet wird. Dies gilt insbesondere von dem karitativen Gebiete, der sozialen Tätigkeit, die, soweit sie als Armen- und Krankenpflege dem Staate vorbehalten ist, „mit der Besonderheit des Gemüts und der Zufälligkeit der mildtätigen Gesinnung" nichts zu tun hat, dafür aber als Rechtspflicht aufgefaßt, durch allgemein verpflichtende Anordnung der Not allgemein und grundlegender abhilft, als es die private Wohltätigkeit vermag. Hegel entgeht also nicht

„der Überschritt des Innern in das Äußere", der sich auf dem Gebiete des Staates vollzieht. Aber völlig geklärt ist die Frage nicht. Ein ähnliches Schwanken bemerken wir in der Absteckung der Grenzen in dem Verhältnis zwischen Staat und Religion. Teils wird erklärt, daß die sittlichen Grundsätze, die Gesinnung und die Innerlichkeit mit zum Wesen des Staates gehören, daß darum die Trennung von Kirche und Staat gar kein Unglück war, weil der Staat über den besonderen Kirchen stehend, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit, also seine eigene Ethik gewonnen hat. Teils wird das Feld der Innerlichkeit nur der Religion reserviert, der die Pflege der Gesinnung überlassen bleibt. In diesem Falle macht der Staat, wo er das Innerliche zu seiner Voraussetzung hat und seiner nicht entraten kann, wie im Eid, dem Verhältnis der Ehe usw., eine Anleihe bei der Religion. Er muß fordern, daß seine Glieder irgend einer Kirchengemeinde angehören, gleichgültig welcher; denn ihm kommt es bei jenen sittlichen Verhältnissen auf die darin zum Ausdruck kommende wirkliche Vernünftigkeit an, während die innere Seite, die kirchliche Vergewisserung ihm gleichgültig ist. Wenn endlich Hegel die Vernünftigkeit des Staates damit begründet, daß in ihm Einzelwille und Allgemeinwille zusammenfallen und sich durchdringen, so daß der Einzelne seine Zwecke in der Allgemeinheit und diese in jenem verwirklicht sieht, so ist es ihm doch nicht ganz entgangen, daß das Individuum in seiner empirischen Bestimmtheit diesem Idealbilde keineswegs entspricht, sondern im Gegenteil die Neigung hat, überall seine Partikularität hervorzukehren. Die Triebe müssen gereinigt werden und das Sinnliche durch das Denken in die Allgemeinheit erhoben werden. So erkennen wir im Hegelschen System überall Ansätze, die über ihn hinausführen.[1]) Sie bieten uns die Brücke zu der Schellingschen Staatsauffassung.

[1]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig 1911; besonders Abschnitt III: Der Staat.

Auch bei Schelling fühlt sich das Ich in eine intelligible Welt, in eine Vernunftordnung hineingestellt, in der auch andere zum Sein zugelassen sind, und die daher keinem verstattet, das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten. Er mag sich dadurch einesteils gehoben und geadelt fühlen, indem er der Gesamtheit dient. Auch der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; und derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient. Jeder sollte durchdrungen sein von dem Grundsatz: „non sibi, sed toti natum se credere mundo". Das sollte so sein. Die Wirklichkeit zeigt aber, daß dies dem Ich höchst unbequem ist. Es möchte nur es selbst, ein nichts mit anderen gemein habendes (ἀμιγές) sein. Und nun ist es umfangen vom Gesetz, das sich seinem Willen als nicht Gewolltes auferlegt, vom Allgemeinen, von einer fremden Gewalt, wovon die Folge keine andere sein kann als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz. Dies wirkt um so mehr, als das Gesetz äußerlich zwingende Gewalt ist, so daß seine Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt ist. Diese der bloß tatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene, wenn nicht immer sie verhindernde, doch sie rächende und einschränkende, selbst als tatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist der Staat. Er ist die Antwort auf die Tat, durch welche sich der Mensch außer der Vernunft gesetzt hat. Er ist geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt, nur daß im Staate dieses Gesetz nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm als eine mit tatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung erscheint, die den Gehorsam erzwingt. So hat schon Aristoteles (Eth. Nic. X, 9) die Sache betrachtet, wenn er schreibt: im Staate

lebt man *κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν ἔχουσαν ἰσχύν* und ihn eine *δύναμις ἀναγκαστική* nennt.

Schelling erklärt also — hier trennt ihn eine Mauer von Hegel — ein reines Vernünftrecht ist undenkbar. In die Welt wirken irrationale Mächte herein. Dahin gehört schon der Zufall, der schon in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, so daß Samenkörner, die nur in der Sonne gedeihen, in die Schattenseite fallen und umgekehrt, und der sich im Staate geltend macht, daß Menschen Staaten leiten, von deren Begabung außerordentlich viel abhängt. Das ist nicht immer ein Unglück; denn im reinen Vernunftreich bedürfte es nicht begabter Menschen, es wäre als reine Organisation das Paradies für Mittelmäßigkeit. Irrational aber ist vor allem die Auflehnung des Menschen gegen das Gesetz, die, wenn alles nur der Gesinnung, dem Gewissen, also der immanenten Vernunft überlassen bliebe, das Bestehen der menschlichen Gemeinschaft in Frage stellte. Die Zwangsgewalt des Staates ist also, weit entfernt daß durch sie die individuelle Freiheit unterdrückt wird, vielmehr die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung überhaupt unmöglich ist. Ohne sie bestände der Hobbessche Zustand des Krieges aller gegen alle. Erst im Rahmen dieser rechtlichen Ordnung gibt es Verantwortlichkeit, Zurechnung, Person. Dafür zeugt auch, daß, wer immer sich gegen das Gesetz des Staates vergangen, aufhört, Person zu sein und der Ausübung seiner Freiheit, unter Umständen seiner persönlichen Existenz beraubt wird.

Bei solcher klaren Zeichnung der staatlichen Aufgabe können nun auch die Grenzlinien zwischen staatlich rechtlichem und freiem geistigen Leben viel schärfer umrissen werden. Der Staat begnügt sich mit der äußeren Gerechtigkeit und läßt dem Individuum Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, also z. B., daß einer seinem

Versprechen treu ist, auch wo er es zu halten nicht gezwungen ist, daß er tapfer ist in einem über die staatlich gebotene Tapferkeit hinausgehenden Maße, daß er der Stimme der Billigkeit Gehör schenkt und sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt. Mit diesen Tugenden erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, die wir die Gesellschaft nennen. Staat und Gesellschaft können sich gegenseitig gefährlich werden. Der Herrscher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum läßt und der Gesellschaft keine Entwicklung verstattet, sondern selbst Wahrheit und Schönheit einem Typus unterwirft, ist Despot. Umgekehrt, wenn der Staat völlig von der Gesellschaft überwältigt ist und die Gesellschaft Träger des Staates wird, also zwar die Persönlichkeit und das Talent sich schrankenlos entfalten kann, aber der Staat zum Werkzeug einzelner Persönlichkeiten wird, so liegt die Verirrung der Demokratie vor. Die despotische Form herrschte im alten Rom, wo der Staat zum Zweck wurde und aufhörte, ein Mittel für höhere Güter zu werden. Die notwendige Spitze war dann die Staatsvergötterung und der Kaiserkultus. Die Folge war die Schwermut. Denn nachdem der Zweck, die Größe des Reiches, erreicht war, wußte man mit der Muße nichts anzufangen. Erst als Konstantin die Unabhängigkeit der Religion vom Staate erklärt hatte, war der Staat wieder als Mittel, nicht als Selbstzweck erkannt. Ähnlich empört sich das individuelle Prinzip in der französischen Revolution gegen den Staatsabsolutismus Ludwigs XIV. Die demokratische Form ist auch da, wo wir sie auf den ersten Blick nicht suchen, im Mittelalter, indem die Gesellschaft in das Staatsrecht übergriff. Denn die geistliche Macht wollte sich als Staatsmacht zeigen, setzte sich aber eben dadurch zum weltlichen Mittel herab. Dieser Theokratie machte erst die Reformation ein Ende, in der zwar die politische Einheit verloren

ging, aber die höhere, die Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes sich verwirklichte. Aber auch demokratische Doktrinen im engeren Sinne, die den Staat soviel als möglich dem Ich gerecht zu machen denken, wirken zerstörend sowohl auf den Staat wie auf das geistige Leben. Wenn die Selbstherrlichkeit des Volkes hergestellt werden soll und das Volk nach dem republikanischen Ideal der Staatsverfassung sowohl (als vereinigtes Volk) Oberhaupt als auch (nämlich als vereinzelte Menge) Untertan sein soll, so ist die Folge nicht nur politische Misere: ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänk, wobei das Schlimmste ist, daß durch diese Parteiungen der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt, nein, die unausbleibliche Frucht dieser irrigerweise den Fortschritt nur auf politischem Gebiete suchenden Bewegung ist der Tod des geistigen Lebens selbst: denn der Staat absorbiert alles und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, zieht er es für alles herbei, nimmt jeden für sich in Anspruch, läßt jeden die Last des Staates tragen, während die wahre Monarchie in denen, welchen der tätige Anteil im Staate gebührt, nicht Bevorrechtete, sondern Verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vorteile genießen läßt. Unter den Leitern der Staatsangelegenheiten sind daher immer diejenigen für die weisesten gehalten worden, welche es sich zum Gesetze machten, die einzelnen soviel wie möglich frei zu lassen, dagegen für das Allgemeine ein scharfes Auge und, wo nötig, ein scharfes Schwert zu haben, also im Staate nicht den Zweck, sondern nur Ausgangspunkt und Vorbedingung zum Ziele alles geistigen Lebens zu sehen, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik wie im Krieg. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb sein zur Erreichung des höheren Ziels, das soll der Staat. Er muß dem

Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) verschaffen, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staates, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende. Trachtet zuerst nach dem innerlichen Reiche, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden sein, noch werdet ihr „den Übermut der Ämter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus diesem Leben forttreiben könnten, sonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus sein, das soll jeder und damit ein Beispiel unabhängiger Gesinnung sein. Laßt euch ruhig ein unpolitisches Volk nennen, weil die meisten unter euch mehr verlangen, regiert zu werden als zu regieren, weil ihr die Muße, die Geist und Gemüt für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet als den Parteikampf. Endlich möge der Lehrer Alexander der Große euch sagen: „Möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meer gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen".[1])

Aus den letzten Sätzen geht die zeitliche Bedingtheit und Schranke hervor; Schelling leiht die Farben seiner Darstellung aus der Periode der deutschen Geschichte in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, in denen die Verfassungskämpfe an der Tagesordnung waren, die im ganzen ein so unerfreuliches Bild boten, daß der Rat zum unpolitischen Volke zu werden sehr verständlich ist. Doch vom Kolorit abgesehen hat die Schellingsche Staatsauffassung so viel für sich, daß es sich empfiehlt, seinen Anregungen wieder nachzugehen. Er bietet ja freilich nur einen Entwurf. Aber was der Philosoph angedeutet, das hat ein Rechtslehrer ausgeführt, so daß uns seine grundlegende Anschauung wie ein Kommentar der Schellingschen Thesen erscheint. Es ist Ihering, der in seinen Büchern

[1]) Schelling a. a. O. 22. und 23. Vorlesung.

„Der Zweck im Recht" und „Der Kampf ums Recht" eine Rechtsphilosophie bietet, die uns wie eine Fortsetzung Schellingscher Ideen dünkt.[1])

Nach Schelling ist, wie wir hörten, der Staat die Vernunftordnung, die durch Zwang aufrecht erhalten wird. Ähnlich erklärt Jhering: der Staat ist die organisierte Macht des Zwanges, das Recht ist die organisierte Regel des Zwangs. Das Recht ist also kein logischer, sondern ein Kraftbegriff. Denn alles Recht in der Welt ist erstritten worden. Schwert und Wage gehören zusammen. Das Schwert ohne die Wage ist nackte Gewalt, Wage ohne Schwert ist Ohnmacht. Nicht durch die stillwirkende Kraft der Wahrheit entsteht das Recht, wie die Savigny-Puchta'sche Theorie annimmt, nicht mühelos, schmerzlos und tatenlos, so daß gleichsam das Recht die Hände in den Schoß legt und zusieht, wie sich die Dinge von selbst machen, sondern es muß handeln. Das erklärt sich eben aus jenem Jrrationalen, das auch im Mittelpunkt der Schellingschen Lehre steht. Hätte die Gewalt nicht dem Rechte vorgearbeitet, nicht mit eiserner Faust den widerstrebenden Willen gebrochen und den Menschen an Zucht und Gehorsam gewöhnt, ich möchte wissen, sagt Jhering, wie das Recht sein Reich hätte gründen können, es hätte auf Triebsand gebaut. Das ist die Mission der Gewalt, auch der wildesten, rohesten in den frühesten Perioden der Menschheit gewesen, den Willen daran zu gewöhnen, sich unterzuordnen, einen höheren über sich anzuerkennen. Der Zwang ist geradezu unentbehrlich. Zunächst schon wegen der mangelhaften Erkenntnis. Mancher hat nicht die Einsicht, daß das gemeinsame Interesse sein eigenes ist. Und vor allem ist es der böse oder schwache Wille, welcher des näher liegenden eigenen Interesses halber das entfernter liegende Gemeinsame

[1]) Jhering, Der Zweck im Recht. Leipzig 1893. Der Kampf ums Recht. Wien 1872.

preisgibt. Der Gesetzesübertreter will — das ist das Bösartige — nicht nur sich, sondern auch die Gemeinschaft. Er hat Egoismus in höchster Potenz, insofern er die Vorteile und Segnungen der Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen will, aber den mäßigen Preis, den sie dafür ihrerseits begehrt, verweigert. Die Verwirklichung der gemeinsamen Zwecke überläßt er den anderen und verfolgt die eigenen. Dieser unordentliche Wille wird durch den Rechtsdruck, den der Staat ausübt, in seine Schranken zurückgewiesen. Der gesetzliche Zwang kann sich auf alle möglichen Gebiete ausdehnen. Daran wird uns die umfassende Tätigkeit des Staates klar. Schon in das Kindesleben greift er ein; man denke an die Gesetze gegen die Abtreibung der Leibesfrucht, die Alimentationsverpflichtung, die obligatorische Anzeige der Geburt, Impfzwang, Schulzwang, Zwangserziehung. Auch das Eigentum wird davon erfaßt, Beschlagnahme des Getreides, der Zugtiere im Kriege. Als unsichtbare, allgegenwärtige Vertreterin der Gesellschaft umgibt dich, wo du gehst und stehst, gleich der atmosphärischen Luft die Macht des Gesetzes, und sowenig du einen Fleck auf Erden aufsuchen kannst, wo du letztere nicht anträfest, so wenig in der Gesellschaft einen, wohin jene dir nicht folgte. Bezeichnenderweise ist es ein Engländer, Stuart Mill (1860), der die individuelle Freiheit vor dem Rechte garantiert wissen will in Handlungen, deren Wirkungen sich auf den Handelnden selbst beschränken, während das Recht nur eingreifen dürfe, wenn sich dieselben auf andere beziehen. Aber, ist darauf zu erwidern, wenn der Vater verschwendet, leiden darunter nicht auch die Kinder? Und wenn die Kinder der Armenkasse zur Last fallen, leidet nicht die Gesellschaft? Kein Mensch steht vereinzelt da. Die Einwilligung einer Person zu einer sie zugrunde richtenden Arbeit darf für den Staat kein Hindernis sein, diese zu verbieten. Um der individuellen Freiheit willen

behauptet Mill sogar: die Beschränkung des Verkaufs von Giften und die Verhinderung der Einfuhr von Opium nach China sind Eingriffe in die Freiheit des Käufers, weil sie die Erlangung eines bestimmten Gutes verhindern! Also China soll mit gekreuzten Armen zusehen, wie sein Volk physisch und seelisch ruiniert wird! Die Rechtssicherheit, die der Staat bietet, wiegt die Unannehmlichkeit des Rechtsdrucks bei weitem auf.

Bildet das formale Moment des Rechts der Zwang, so hat das Recht andrerseits auch einen Inhalt. Es muß gezeigt werden, wozu es dient. Der Zweck im Rechte ist aber die Sicherstellung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Diese sind allerdings fließend. Es können zur einen Zeit gewisse Gebiete freigelassen werden, die zur andern Zeit vom Recht erfaßt und einbezogen werden. Sie gelten also nur für die jeweilige Gesellschaftsstufe. Die Rechtsgebote unterscheiden sich daher scharf von den sittlichen Geboten. Jellinek, der Heidelberger Rechtslehrer, hat den inferioren Charakter der Rechtspflichten auf einen sehr glücklichen Ausdruck gebracht, wenn er das Recht als das ethische Minimum erklärt, unter das nicht heruntergegangen werden darf, wenn die Gesellschaft ihre Existenz behaupten will.[1]) Der Dekalog ist solches Existenzminimum. Er stellt die Heiligkeit der Familie, des Lebens, der Ehe und des Eigentums sicher. Die egoistischen Triebe werden also im Rechte nicht verneint — daran hat die Ethik zu arbeiten —, sondern auf ein Maß zurückgedrängt, wo sie die Existenz der sozialen Institute und Güter nicht mehr gefährden. Nach der Individualethik ist auch eine Tat nur dann ethisch, wenn sie aus reiner Gesinnung fließt, nach dem Maßstab des Rechts ist etwas gut, wenn es objektiv, also

[1]) Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Berlin 1908.

als in die Außenwelt tretende Tat gemessen, der Norm entspricht. Daß ein Individuum dieser Norm, diesem Minimum, was man verlangen muß, entspricht, das und nur dies kann auch erzwungen werden, während der Zwang in der eigentlichen Gesinnungsethik zu verpönen ist. Vor allem muß auch der Unterschied scharf im Auge behalten werden, daß das Rechtsgesetz den Charakter der Relativität und darum des Wechselnden an sich trägt, während das Sittengesetz kein Heute und Gestern kennt, also absolut gültig ist. Das Recht ist sozusagen immer in Bewegung. Dem Beobachter verhüllt sich oft dieser Vorgang. Erst wenn wir größere Zeitepochen überblicken, sehen wir klar. Die modernen Errungenschaften: Aufhebung der Sklaverei, der Leibeigenschaft, die Freiheit des Grundeigentums, der Gewerbe, die Glaubensfreiheit sind neues Recht, das das alte, überlebte Recht ablöste. Ein konkretes Recht kann nicht ewige Fortdauer beanspruchen. Und das ist nun das Bemerkenswerteste: Jedes neue Recht muß erstritten werden. Es muß denen abgerungen werden, die sich widersetzen. Und Ströme von Blut sind dabei vergossen worden.

Wir mußten einen langen Weg zurücklegen, in das Wesen des Staates und des Rechtes eindringen, nun sind wir am Ziele und dürfen aus den Prämissen der Schelling-Iheringschen Gedanken die Folgerungen ziehen für die Beurteilung des Krieges. Es gibt nämlich, führt Ihering weiter aus, nicht nur ein Privatrecht und Staatsrecht, sondern auch ein Völkerrecht. Zwar macht man gegen letzteres gerade diesen Einwand geltend, daß ihm das Merkmal der Erzwingbarkeit fehle. Daher könne auf diesem Gebiete nicht von Rechtssätzen, sondern nur von moralischen Geboten geredet werden. Dagegen spricht aber schon der Sprachgebrauch „Völkerrecht". Daß vielmehr Übertretungen des Völkerrechts als Rechtsverletzungen, nicht bloß als unmoralische Handlungen empfunden werden, ist ein

Beweis für den Rechtscharakter des Völkerrechts. Ferner bewährt sich diese Auffassung in der tatsächlichen Reaktion gegen solche Verletzungen mittels des Krieges und des Aufstandes. Der Krieg ist die Form der öffentlich-rechtlichen Selbsthülfe, die hier in Ermangelung des Rechtsschutzes die Verfolgung des Rechtes in die Hand nimmt, wie sie es desselben Mangels wegen in der Urzeit für das Privatrecht getan hat. Für den rechtlichen Charakter des Völkerrechts fällt außerdem noch der Umstand ins Gewicht, daß die völkerrechtlichen Vereinbarungen nicht selten unter die Garantie dritter unbeteiligter Mächte gestellt werden, was für moralische Verpflichtungen gar keinen Sinn hätte, sowie daß die Entscheidung völkerrechtlicher Streitigkeiten nicht selten dem Schiedsrichterspruch einer dritten Macht übertragen wird — ein Richter aber, auch ein Schiedsrichter setzt eine Rechtssache voraus und ein Recht, nach dem sie entschieden wird. Freilich das müssen wir zugestehen, daß sich der Erzwingbarkeit in der Organisation oft Hindernisse entgegenstellen, die sich einmal nicht überwinden lassen. Es sind Fälle, in denen das Recht die Organisation des Zwanges nicht beschaffen kann. Für das Völkerrecht würde dieselbe voraussetzen die Bildung einer höheren Instanz über den einzelnen Völkern, bei der sie Recht zu nehmen hätten und welche sowohl die Macht wie den guten Willen hätte, ihre Richtersprüche nötigenfalls mit gewaffneter Hand zu vollstrecken. Man denke sich die Sache aus, um sich von der Undurchführbarkeit der Idee zu überzeugen! Welche Staaten sollen dies Amt, welches sie zu Richtern der Welt macht, bekleiden? Schon daran würde dieselbe scheitern. Und wie, wenn die Richter selbst in Konflikt miteinander gerieten? Wo bliebe die ganze Zentralgewalt? Sie löste sich in sich selber auf. Aber auch im Staatsrecht ist dieses Manko. Der oberste Träger der Gewalt, der alle andern unter ihm stehenden Träger derselben

zwingen soll, kann nicht selber wiederum einen anderen über sich haben, der ihn zwingt. Bei irgend einem Punkte in der staatlichen Zwangsmaschine muß das Gezwungenwerden ein Ende nehmen und lediglich das Zwingen übrig bleiben, sowie bei irgend einem andern Punkte umgekehrt das Zwingen einmal aufhören und das Gezwungenwerden übrig bleiben muß. Es bleibt also dabei: der Krieg ist der öffentlich-rechtliche Zwang des einen Staates auf den andern.

Es liegt auf der Hand, daß auch der Krieg sich durch ein vorausgehendes irrationales Element, einen Rechtsbruch oder eine Rechtsverletzung, erklärt, ebenso wie er seine Berechtigung daraus herleitet, daß durch letztere die Lebensbedingungen des Staates in Frage gestellt werden und darum geschützt werden müssen. Daß dazu auch die nationale Ehre und Unabhängigkeit gehört, die auch dann gewahrt werden muß, wenn es sich um ein geringfügiges Streitobjekt, vielleicht um eine Quadratmeile öden, wertlosen Landes handelt, bedarf ebenso keines weiteren Beweises. Vor allem aber darf nicht übersehen werden, daß das irrationale Element des völkerrechtlichen Unrechts nicht nur in formalen Rechtsverletzungen zutage tritt. Wir erinnern uns der Iheringschen Darlegungen über die Beweglichkeit, die dem Rechte eignet, das jedesmal nur den Verhältnissen einer bestimmten, zeitlich beschränkten Gesellschaftsstufe eignet. Das Recht, das den Interessen eines Volkes vor Jahrzehnten wirklich auf den Leib geschnitten war, wird zum Unrecht in einer späteren Phase seiner Entwicklung. Wenn die Gesellschaft bei dem bisherigen Rechtszustand nicht bestehen kann, muß die Gewalt eingreifen. Es ist eine schmerzliche Operation. Denn — selbst in der inneren Politik des Staates — wird ein neues Recht gebildet, so wird damit Tausenden von Individuen und Ständen der Krieg erklärt. Ein Polyp wird losgerissen, der sich mit tausend Armen festgeklammert

hält. Aber es ist doch eine rettende Tat der Staatsgewalt, wenn sie dem neuen Recht Bahn bricht. In dem Moment, wo das Schwert den Knoten zuhaut, verbreitet diese ultima ratio der Könige Schrecken und Entsetzen und wird nicht selten von den Männern des Rechts als sträflicher Frevel gegen die Heiligkeit des Rechts gebrandmarkt, oft bedarf aber solche Tat nur wenige Jahre oder Dezennien, bis der Staub, der dadurch aufgewirbelt wurde, sich verzieht und durch ihre Wirkung ihre Rechtfertigung erbracht ist. Die Verwünschungen und der Fluch, den sie ihrem Urheber eintrug, verwandelt sich dann in Dank und Segen.

Die grundlegenden Anschauungen über Zweck und Aufgabe des Staates, womit auch die Beurteilung des Krieges gegeben ist, haben wir nunmehr kennen gelernt. Es sind zwei Typen, die deutlich ausgeprägt sind. Auf der einen Seite die Hegelsche Auffassung vom Staat als Trägers der Sittlichkeit, auf der anderen diejenige Schellings, die in ihm nur den Rechtsorganismus sieht. Wenn wir uns in die Arena der theologischen Diskussion begeben, dann erscheinen die Wortführer und deren Überzeugung wie Spielarten jener zwei Typen.

Auf Hegelschen Voraussetzungen basiert vor allem Richard Rothe, dieser spekulative Kopf, an dem noch heute niemand vorübergehen kann. Seine Ethik, das umfassende Lebenswerk, das er in den fünfziger und sechziger Jahren in Heidelberg schuf, bietet noch heute eine Fundgrube. Selten hat ein protestantischer Theologe die politischen und staatsphilosophischen Fragen so eingehend durchleuchtet wie er. Das rührt daher, weil sie im Zentrum seines Systems stehen. Bekannt ist ja seine Forderung, daß die Kirche im Staat nicht nur gipfeln, sondern auch aufgehen müsse. Mir scheint allerdings aus seinen Vordersätzen eher hervorzugehen, daß der Staat in der Kirche aufgeht. Dafür spricht gleich die Definition des Staates als

einer moralischen Gemeinschaft, die mit Bewußtsein ihren Zweck in die Lösung der moralischen Aufgabe setzt. Ausdrücklich werden bei ihm Stahl und Schelling abgelehnt, die die moralische Abnormität, also den Begriff des Bösen in den Staatsbegriff aufgenommen haben, während vielmehr dem Staate die reine Normalität der moralischen Entwicklung als Wesensmerkmal eigentümlich ist. Alle edlen Lebensimpulse verwirklichen sich im Staate, in dessen Gebiet Literatur, Geschichte, Kunst, Sitte, ja auch Frömmigkeit fällt, der also Kulturstaat ist und der das Individuum fortwährend ethisch schult, weil es nur durch die Zugehörigkeit zum Staate lernt, daß die Macht des Ganzen zwar für den einzelnen, die Kräfte der Glieder aber auch für das Ganze bereit stehen müssen. Da Sittlichkeit und Frömmigkeit zusammenfallen, so hat auch die Frömmigkeit ihre wahre Schule im Staate, der damit zu einem Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, also zu einem Sakrament wird, ja insofern er den Komplex aller dieser Mittel enthält, zu dem Sakrament. Es eignet darum dem Staate Heiligkeit. Auch der Krieg ist eine Etappe in dieser moralischen Entwicklung des Staates. Denn durch ihn wird die Möglichkeit gegeben, daß der Staat von der nationalen Beschränktheit gereinigt wird, die allgemeinen Menschheitsinteressen in sich aufnimmt, so daß die ihm eigentümliche Partikularität der universellen Humanität unterworfen wird, ganz abgesehen davon, daß er durch die Betätigung der Vaterlandsliebe, der Aufopferung des sinnlichen Lebens zugunsten des Ganzen eine hohe Schule der Sittlichkeit ist. Bei diesen hochgespannten Forderungen der Ethik, deren Erfüllung wohlgemerkt dem Staate zur Aufgabe gemacht wird, kann es uns nicht wunder nehmen, daß Richard Rothe den Satz aufstellt: „Die ewigen Gesetze der Sittlichkeit, die dem Leben des einzelnen zu Grunde liegen, müssen auch die Norm für das politische Leben des Staates

sein" und die unbedingteste Lauterkeit der Absichten der Politik zur Pflicht macht. Der Staat muß die christliche Ethik in ihrem Vollsinn verwirklichen. Jeder Angehörige des Staates — auch der Jude — muß wenigstens sittlich ein Christ sein. Unsittlich ist es, wenn der Staat seinen eigenen Vorteil sucht. Derjenige Staat entspricht dem sittlichen Ideal am meisten, der seine nationalen Interessen der Totalität des menschlichen Geschlechts subordiniert. Denn die christliche Kardinaltugend ist ja die Liebe, die frei ist von jeder selbstsüchtigen Beimischung. Darum ist auch das damalige Deutschland Richard Rothe trotz seiner Zerrissenheit und politischen Ohnmacht der Idealstaat. Es ist das Herz Europas. Es soll die Werkstätte der sittlichen Ideen sein. Kunst, Wissenschaft, Literatur sind seine Domäne. Mit der Aufgeschlossenheit für alles Fremdländische, die Deutschland hat, ist der Vorzug verbunden, daß es seiner kulturgeschichtlichen Aufgabe um so besser genügen kann, die Interessen anderer Völker zu fördern.[1])

Wenn je so hat man bei diesem System, das übrigens den Vorzug der inneren Geschlossenheit und der eisernen Konsequenz hat, den Eindruck, daß hier ein Ideologe, der deutsche Professor redet, der die Wirklichkeit nicht sehen will. Einer der Grundsätze der Politik, der zu den gesichertsten gehört, ist der Blick für das Erreichbare. Die Unbedingtheit der christlichen Ethik wird sich auf den Staat nicht anwenden lassen. Ganz anders, wenn man mit Schelling-Ihering-Jellinek den Staat als die Sphäre des Rechts betrachtet, in dem das sittliche Existenzminimum verwirklicht werden soll. Man kann einem Staate nicht zumuten, aus Liebe für den anderen Staat politischen Selbstmord zu begehen oder sich aus Begeisterung für den Rechtsgedanken in alle möglichen Händel der Welt zu mischen.

[1]) Richard Rothe, Theologische Ethik. Wittenberg 1867. Band II, S. 419—460; Bd. III, S. 104; Bd. IV, S. 5—8; Bd. V, S. 356. 290. 336.

In Rotheschen Bahnen scheinen sich aber auch manche modernen Theologen zu bewegen. So Kattenbusch. Jedesmal wenn man dem Staate die Forderungen der höchsten Sittlichkeit, die doch in das Gebiet des Reiches Gottes fällt, zur Pflicht macht, wird man zusammenstoßen mit der rauhen Wirklichkeit. Und gerade der Krieg, der im schreiendsten Gegensatz zur Feindesliebe steht, sollte einen nachdenklich machen und zum Bewußtsein bringen, daß der Ansatz in der Regeldetri des Systems falsch ist. Man hat die Empfindung, daß man das System retten will, indem man eine künstliche Auslegung gibt und die Wirklichkeit in das Prokrustesbett des Systems hineinzwängt. Wie kann man, wie dieser verdienstvolle Theologe es tut, den Krieg geradezu als Ausdruck der Feindesliebe erklären! Das Gewundene dieser Begründung wird wenigen einleuchten. Kattenbusch stützt sich auf Jesu Wort: „Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und setze ihn zurecht zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Höret er aber nicht, so sage es der Gemeinde, höret er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden!“ (Matth. 18, 5). Er entnimmt daraus, daß auch ein rechter, kraftvoller Verzeihungswille nicht immer in wirklichem Verzeihen enden kann. Indem man sich vom andern zurückzieht, sucht man ihn zur Besinnung zu bringen. So fließt auch solche Trennung aus der Liebe. Wohl! Aber daraus folgt nur der Schluß, den auch Kattenbusch zieht, daß Völker sich einander schuldig sind, um des Gedankens der Menschheit willen sich zur Besinnung zu bringen, nicht aber der Krieg mit seiner offenen Feindseligkeit. Das hieße doch Schwarz weiß und Weiß schwarz benennen, wollte man den Krieg als Ausfluß der Liebe bezeichnen.[1]) Es ist wahr, auch Luther hat mitunter vom Krieg

[1]) Kattenbusch, Das sittliche Recht des Krieges. Gießen 1906.

als „christlichem Werk der Liebe" geredet. „Gleich wie ein guter Arzt, wenn die Seuche so böse und groß ist, muß Hand, Fuß, Ohr oder Augen lassen abhauen und verderben, auf daß er den ganzen Leib errette, so straft das Kriegsamt die Bösen, schützt aber damit die Frommen, hauet ein Bein oder die Hand ab, auf daß der ganze Leib nicht vergehe." Ich meine aber, aus derartigen gelegentlichen Äußerungen sollte man nicht Material schlagen für die grundlegende ethische Beurteilung des Krieges. Sie sind bildlich, rednerisch. Ebensowenig als man, wenn man von Kriegskunst redet, den Krieg als eine der sieben Musen neben Musik und Malerei usw. stellen darf, ebensowenig gehört der Krieg zu den sieben christlichen Tugenden. Übrigens hat Luther den Krieg prinzipiell zu dem strafenden Schwerte der Obrigkeit gerechnet.[1]) Ein anderer moderner Theologe, E. W. Meyer-Straßburg, erkennt zwar in diesem letzteren Sinne den Krieg als ein Mittel an, um eine Rechtsordnung im Verkehr der Völker untereinander aufrecht zu erhalten, und betrachtet Krieg und Strafe als Spielarten der Gattung Zwang. Aber in dem Bemühen, den Krieg als vereinbar mit der christlichen Liebe nachzuweisen, kehrt er wieder zurück zu der schon geschilderten Betrachtungsweise des Kriegs als einer ethischen Forderung. Er ist sich zwar bewußt, daß dadurch leicht die Zartheit der Liebe verletzt wird. Denn das Höchste, das die Liebe erstrebt, kann durch Gewalt und Zwang nicht erreicht werden. Nur Legalität, also äußeres, gesetzmäßiges Verhalten läßt sich erzwingen, Religiosität und Moralität nicht. Darum auch der Krieg keine innerliche Besserung unter den Beziehungen der Völker untereinander bringt. Um so mehr muß es verwundern, daß trotz der Inkongruenz der beiden Gebiete nun doch der Krieg unter die christliche Liebe

[1]) Walther, Deutschlands Schwert durch Luther geweiht. Leipzig 1915. S. 6. 12.

subsumiert wird und geradezu behauptet wird: „Es ist nicht richtig, daß die Liebe, welche in den Lazaretten die Wunden heilt, echter „und reinere christliche Liebe ist als diejenige, welche sie draußen schlägt". Denn, wird weiter von ihm gefolgert, auch die Strafe gehört zur christlichen Liebe. Man bedarf sie schon im Schoße der häuslichen Erziehung. Hier ist sie notwendig, weil sie den unartigen Knaben sowohl wie seine Kameraden bei ähnlichen Versuchungen hindert, ihre böse Gesinnung in die Tat umzusetzen. So auch beim Verbrecher. Durch die Strafe werden Hemmungsvorstellungen erzielt, wodurch er verhindert wird, seine böse Gesinnung in der Tat zu verwirklichen und den Bestand und das Daseinsrecht der menschlichen Gesellschaft zu gefährden. Und genau so gebietet die Liebe gegen die Gesamtheit der Völker einschließlich des Angreifenden, daß das Recht nicht durch Unrecht gebeugt wird. Wir unterschreiben alle diese Sätze, nur ändern wir das Vorzeichen: nicht die Liebe, sondern das Recht verlangt dies alles einschließlich des häuslichen Gebietes.[1])

An keinem anderen Punkte wird deutlicher, daß wir uns zu einem scharfen Schnitt zwischen Recht und Sittlichkeit, Staat und Kirche entschließen müssen, als wenn man die Hochspannung der ethischen Gebote betrachtet, wie sie Jesus in der Bergpredigt verlangt hat. Wir denken an die Worte Matth. 5, 38—48, besonders an den geflügelten Satz: „Ich sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar." Es ist völlig verständlich, daß Mennoniten und andere Denominationen mit Berufung auf diesen Satz den Kriegsdienst verweigern. Aus dem Dilemma kommen wir erst heraus, indem wir scharf unterscheiden zwischen Rechtspflicht

[1]) E. W. Meyer, Der Krieg und die christliche Liebe. Straßburg 1915.

und Liebespflicht. Besonders glücklich scheint mir die Art zu sein, wie der Leipziger Systematiker Kirn über diese Frage urteilt. Die religiöse Ethik Jesu, schreibt er, hat ihren Spielraum außerhalb der Sphäre des Rechts. Seine Jünger sollen wissen, daß es über der Rechtspflicht eine Verbindlichkeit zum Dulden und Dienen gibt, die aus dem freien Impuls der Liebe entspringt. Darum hat Paulus, dem Jesu Worte sicherlich bekannt geworden sind, kein Bedenken getragen, sich zum Schutze seiner Person auf sein römisches Bürgerrecht zu berufen, Apg. 16, 37, und in Röm. 13 1—7 gerade auch die christlichen Gewissen zur Anerkennung der bürgerlichen Ordnung verpflichtet. Auch Jesu Wort vom Herrschen der weltlichen Fürsten und dem Dienen, das seiner Jünger Beruf und Ehre sein soll (Matth. 20, 25—27), hat gewiß nicht die Absicht, der bürgerlichen Obrigkeit das Recht auf zwingende Geltendmachung ihrer Autorität abzusprechen. Es zieht nur ähnlich wie das Wort vom Zinsgroschen (Matth. 22, 19—21) eine scharfe Grenze zwischen dem politischen Regiment und der besonderen Aufgabe seiner Jünger. Einen Wink darüber, wie wir Jesu Stellung zum Recht aufzufassen haben, gibt uns die Erzählung Luk. 12, 12—14, nach der Jesus die Einmischung in einen Rechtsstreit in den bestimmtesten Worten ablehnt. Rechtsordnungen aufzurichten und zu erhalten ist kein Stück des Messiasberufs, wie Jesus ihn versteht. Die kurzen Wochen seines irdischen Lehramts lassen ihm keine Zeit, sich in die Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens zu mischen. Sein Beruf ist ihm genau vorgezeichnet, er gilt der Weckung der Gewissen und der Rettung der Seelen, und Jesus ist entschlossen, ihn nicht um eines Fingers Breite zu überschreiten. Dazu kommt noch: Der Wert des Rechts drängt sich dem menschlichen Verstand von selbst und ohne weiteres auf. Der Druck und Gegendruck der Interessen führt notwendig zu einer ausgleichenden Ordnung. Natürliche Trieb-

federn erzeugen eine Übereinkunft über ein gewisses Minimum gegenseitiger Rücksichtnahme. Auf diesem Boden hat die Predigt vom Reiche Gottes und der in ihr herrschenden gottgewirkten Liebesgesinnung keinen unmittelbaren Spielraum. Was das natürliche Spiel der Kräfte zu schaffen vermag, das mag sich nach seiner inneren Notwendigkeit entfalten. Die Religion und die religiöse Moral nimmt den Menschen erst da in Anspruch, wo ihm dieses Gleichgewicht der Interessen nicht mehr genügt. Erst wenn in ihm die Frage entsteht: Bin ich meinem Bruder nicht mehr schuldig als Einhaltung des Vertrags, als kühle Achtung seiner Person und seiner Befugnisse?, dann tritt Jesu Vorschrift in Kraft und fordert ein Dienen mit Einsetzung der eigenen Person und unter Preisgebung wohl begründeter Ansprüche. Jesus hält für seine Domäne nur die Sphäre des sittlichen Lebens, in welcher das religiöse Motiv der Bruderliebe dominiert, während er sich von der Sphäre, in der das Recht herrscht, konsequent zurückhält. Das von Jesus verkündigte Gesetz der höheren Lebensstufe kann nicht gleichzeitig das Gesetz der niederen Lebensstufe sein, die auf der Unvollkommenheit der Menschen beruht. Bei einem bloß legalen Verhältnis zum Nächsten und bei den jeweils bestehenden Rechtsordnungen dürfen sich seine Jünger nicht beruhigen, da jene niemals erschöpfen, was Gott von uns fordert.[1]) Ähnlich bemerkt auch Grützmacher zu den Weisungen der Bergpredigt, daß Jesus nicht Regeln für die unchristliche Welt, sondern für das Liebesleben seiner Gemeinde aufstellen will.[2])

Wir unterscheiden also Recht und Sittlichkeit. Wir scheiden sie nicht. Letzteres aber geschieht ganz offen in den

---

[1]) Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu. Biblische Zeit- und Streitfragen. 1910. VI, S. 4.

[2]) Grützmacher, Die Beurteilung der neutestamentlichen Ethik. Neue Kirchl. Zeitschr. XXV, 1. Heft, S. 51.

Kreisen um Naumann und Tröltsch. Hier wird nicht nur eine verschiedene Betrachtungsweise der Ethik einmal sub specie temporis, das andere Mal sub specie aeternitatis[1]) postuliert, um uns die glückliche Formulierung Tröltschs anzueignen, sondern es wird geradezu ein Dualismus der Glaubenssittlichkeit und des sittlichen Naturgesetzes, das zugleich Naturrecht, Staatsrecht und Wirtschaftslehre umfaßt, behauptet.[2]) Das „ethische Minimum" wird uns immer als eine Anleihe bei den absoluten Maßstäben der christlichen Ethik erscheinen, als eine Abart der christlichen Ideale, die durch die Abstimmung auf das Erreichbare sich zwar unterscheidet, aber dennoch die christliche Abstammung verrät, für den Berliner Gelehrten dagegen kann diese Sphäre der rein weltlichen Kulturwerte, wie sie die Familie, Staat, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst, Technik darstellen, nicht mehr von der christlichen Ethik abgeleitet werden. Sie gehen ihre eigenen Wege und konstruieren ihre eigenen Ideale aus ihren besonderen Lebensbedingungen und geschichtlichen Entwickelungen. Die moderne Gesittung, die diesen irdischen Horizont beherrscht, hat ihre Selbstzwecklichkeit. Sie besitzt eigene Tafeln, die mit dem christlichen Gebotegesetz nichts gemein haben. Daneben besteht die christliche Ethik weiter, aber es ist eine zwiespältige Welt, der wir angehören. Neben der aus dem Evangelium genährten Frömmigkeit Luthers und Bachs steht die Humanität Goethes, die Staatsgesinnung Bismarcks, die Naturüberwindung der Technik und die Solidarität der Klassengefühle. Diese „innerweltliche Kulturethik" als eine ungläubige Verirrung oder als einen wieder auszuscheidenden fremden Einfluß selbstvergötternden Weltsinnes zu beurteilen, ist nach Tröltschs Auffassung insofern ein Unrecht, als man dadurch den Beitrag, den sie zur Persönlichkeitsbildung leisten, unter-

[1]) Tröltsch, Grundprobleme der Ethik. Gesammelte Schriften. II. Bd. S. 625.
[2]) Ebenda S. 559.

schätzen würde. Auch in ihnen vollzieht sich eine „Ethisierung der Natur". Sie sind eine Vorschule, in der der Mensch die Brechung des natürlichen Willens und die Hingabe an objektive Werte lernt, eine Übung, in der er für die Erkenntnis eines letzten überweltlichen Zweckes durch Unterordnung unter ideale, aber nicht letzte Zwecke reift. Ohne die Selbstsucht, die sie führen, entarten die Güter, denen sie dienen: die Familie wird zur bloßen geregelten Geschlechtslust oder zur philisterhaften Bequemlichkeit oder zur vermögensrechtlichen Fiktion, der Staat zum Polizeischutz materiellen Gedeihens oder zum Feld des Ehrgeizes, die Produktionsgenossenschaft zum Konkurrenzkampf und zur Jagd nach dem Gelde, die Kunst zur Unterhaltung und zur Kaprize, die Wissenschaft zum Zeitvertreib und zur Eitelkeit.[1]) Aber diese Versittlichung hat innerhalb der innerweltlichen Sphäre ihre Grenzen, die ihr durch die ihr eigenen Lebensbedingungen gezogen sind. Die Erscheinungen des Krieges, des Konkurrenzkampfes, des Kampfes ums Recht, das Fortbestehen der Klassengegensätze beweisen dies. Selbst innerhalb dieser Krisen ruht die sittliche Arbeit nicht ganz. Speziell im Kriege werden die sittlichen Kräfte wenigstens im eigenen Volke geweckt. Der nationale Gedanke vergeistigt den Völkerkampf. Es vollzieht sich der Zusammenschluß der Seelen zu opferfähigster Einheit, eine Überwindung des bloßen Ich und seiner Genußsucht, eine Offenbarung des Gemeinsinns, des Pflichtgefühls und des Heldentums. Aber sobald das Verhältnis des einen Staates zum andern in Frage kommt, gilt nur die „gepanzerte Faust", der ungebrochene Kampf ums Dasein, wobei der Krieg nur die Fortsetzung und Umformung des unblutigen Wettkampfs der Völker ist, der bei der naturnotwendigen Ausdehnung

[1]) Tröltsch, Grundprobleme der Ethik. Gesammelte Schriften. II. Bd. S. 654. 656. 659. 620.

unserer Bevölkerung und Wirtschaft unvermeidlich ist.[1]) Damit wird deutlich, daß bei Tröltsch der Krieg letztlich eigentlich außerhalb der Sphäre des Sittlichen fällt, sowohl des Religiös-Sittlichen wie des Innerweltlich-Sittlichen. Beim Krieg handelt es sich nicht um Rechtsfragen, in denen zwar nicht die ganze Sittlichkeit, aber doch wenigstens loyales Verhalten erzwungen werden kann, sondern um Machtfragen. Mit der Selbstzwecklichkeit der innerweltlichen ethischen Ideale ist auch die Selbstsucht, die höchste Verleugnung des Ethischen verbunden. Tröltsch hebt dies selbst hervor. Die immanente Betätigung der humanen Sittlichkeit (zum Unterschiede von der religiösen Sittlichkeit) bleibt mit einem Reste von Selbstsucht behaftet, wie das in der Welt, wo nur ein Selbst am andern sich mißt und auch die höchsten Güter an die Selbstliebe der Menschheit zu sich selbst gebunden bleiben, nicht anders sein kann. Bei diesem Zugeständnis bleibt nur rätselhaft, wie Tröltsch Verwahrung einlegen kann gegen die alte kirchliche Ethik beider Konfessionen, die den Charakter jener innerweltlichen Kulturwerte auf die Sünde und damit auf die sündige Verderbung und Verselbständigung der Kulturzwecke zurückführen. In dem Augenblick, wo Tröltsch eine Synthese der religiösen und humanen Sittlichkeit versucht, ist er gezwungen, um die Notwendigkeit einer Ethik des gereiften sittlichen Willens darzutun und für ihn Raum zu schaffen, das Stigma der natürlichen Sittlichkeit: die Neigung zum Selbstgenuß und den Rest der natürlichen Selbstsucht und damit ihre moralische Inferiorität anzuerkennen, ja insofern sie einer Erweiterung ihres irdischen Horizonts bedarf, ihre Ergänzungsbedürftigkeit zuzugestehen und damit schließlich ihre Selbstzwecklichkeit wieder in Frage zu stellen.[2])

[1]) Tröltsch, Der Völkerkrieg und das Christentum. Christl. Welt, abgedruckt in Korrespondenzbl. Ev. Konferenz Badens. Jahrg. 1915. Nr. 34. Naumann, Briefe über die Religion. 2. Aufl. S. 64.

[2]) Grundprobleme S. 665.

Auch praktisch ist es fraglich, ob der Krieg lediglich unter dem Gesichtswinkel des ungebrochenen Kampfes ums Dasein, der rücksichtslosen Ellbogenfreiheit gewertet werden darf. Es sind die Rechtslehrer, die auch den gegenwärtigen Krieg als einen Streit vereinigter Glieder einer nicht aufgelösten Gemeinschaft betrachten, zwischen denen die verbindliche Kraft des Völkerrechts fortbesteht.[1]) Vor allem redet Meinecke „Kultur, Machtpolitik und Militarismus" in dem Werke „Deutschland und der Weltkrieg" (Berlin 1915) von Grenzen der Machtpolitik und des Staatsgedankens, die nicht überschritten werden dürften. Diese Grenze besteht darin, daß ein Staat nicht mehr Macht für sich erstreben soll, als zu seiner Sicherheit und zur freien Entfaltung aller seiner Volkskräfte notwendig ist. Diese Grenze ist keine mathematische Linie. Eine ganz grobe Überschreitung ist es z. B., daß die Engländer der Freiheit der Burenstaaten, die ihnen nicht gefährlich war, ein Ende machten, um Goldfelder zu gewinnen, die den riesigen Reichtum Englands noch vermehren sollten. Und der sacro egoismo der Italiener wurde in dem Augenblick zur Blasphemie, wo er ohne zwingenden Grund sich auf den Bundesgenossen warf, um ihn auszuplündern und zu erwürgen. Man wird, fährt Meinecke fort, vergebens in Bismarcks Geschichte nach ähnlichen Exzessen der Machtpolitik suchen. Er hat dem für Preußen und Deutschland unerträglichen Elend der Bundesverfassung ein Ende machen und einen starken und in seiner Existenz gesicherten Nationalstaat gründen wollen — nicht mehr, nicht weniger. Aber nach erreichtem Ziele hat er Deutschland für „saturiert" erklärt und sich und seine Nachfolger vor jedem Mißbrauch der gewonnenen Stärke gewarnt. Er hat insbesondere vor den Wegen gewarnt, „auf denen das erste und zweite französische Kaiserreich in einer fortgesetzten

[1]) Kipp, Kriegsaufgaben der Rechtswissenschaft. Rektoratsrede. Berlin 1914. S. 24.

Kriegs- und Prestigepolitik ihrem Untergange entgegengingen". Meinecke wendet sich darum — und auch hier ist Bismarck auf seiner Seite — aufs schärfste gegen jeden Präventivkrieg, wie ihn z. B. General v. Bernhardi empfahl, der dem Staatsmann das Recht zuspricht, „unter Umständen einen für notwendig erachteten Krieg im günstigen Augenblick zu beginnen". „Wir billigen es nicht, daß der General diese Lehre aufgestellt hat. Sie kann, wenn sie in den politischen Katechismus einer Regierung und eines Volkes aufgenommen wird, leicht dazu führen, das Gefühl der schweren sittlichen Verantwortung zu schwächen und frivolen Friedensbruch zu üben."[1]) Auch der Bonner Rechtslehrer Zitelmann, der in dem gleichen Werke zu Worte kommt, erkennt die Verbindlichkeit des Völkerrechts an. Nur macht er dabei den alten Satz des Celsus geltend: „scire leges, non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem." Es kann unter Umständen Pflicht sein, eine formale Rechtsverletzung zu begehen. Denn „das Völkerrecht ist ja doch nicht Selbstzweck, sondern sein Zweck ist die Ordnung des Lebens der mehreren Staaten nebeneinander". In höchster Gefahr noch das Recht innezuhalten und das letzte Rettungsmittel deshalb nicht zu ergreifen, weil ihm eine völkerrechtliche Schranke entgegensteht, das hieße Selbstmord begehen, und den Selbstmord kann die Rechtsordnung nicht verlangen. Wir denken hierbei an Belgien. Aber auch das Wort Jesu trifft hier zu mit entsprechender Variierung: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen, sondern der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht" (Mark. 2, 27) — das Völkerrecht ist um der Völker willen da, nicht das Volk um des Völkerrechts willen. Diese Wirkung des Notstandes, erklärt der Bonner Jurist, ist nichts dem Völkerrecht Eigentümliches; sie besteht auch im Privatrecht, Strafrecht und Verfassungsrecht.

[1]) Meinecke in obiger Schrift, S. 631—634.

Doch muß man in der Anwendung der Notstandsentschuldigung vorsichtig sein. Nur dann ist von Notstand zu reden, wenn der Staat sich wirklich auf keine andere Weise helfen kann als durch Verletzung.[1])

Wir haben in der Kritik der um Hegel und Richard Rothe sich gruppierenden theologischen Meinungen uns davon überzeugt, daß im Staate nicht das Vollmaß freier Sittlichkeit verwirklicht werden kann. Gerade der Krieg ist eine Erscheinung, die damit in einem unerklärlichen Widerspruch steht. Dagegen schien uns eine Kritik an diesem Standpunkt über das Ziehinauszuschießen, die die Staaten in einem unsittlichen Verhältnis zueinander, im ungezähmten Kampf ums Dasein stehend, betrachtet. Gegenüber diesen Extremen gilt es nun, den Ausgleich zu finden. In dem Schellingschen Typus, der den Staat als Rechtsorganismus auffaßt, werden wir den Standpunkt gewinnen, von dem aus auch der Krieg begründet erscheint.

Jede Theorie, soll sie mehr sein als eine Theorie, muß auf eine grundlegende Erfahrung, eine unmittelbare Anschauung sich zurückführen lassen. Das ist dann der verborgene Druckknopf, von dem aus die ganze Maschinerie der Schlüsse in Bewegung gesetzt wird. Diese der Wirklichkeit entnommene, durch keine vernünftige Erklärung aus der Welt zu schaffende Tatsache, dieses Urdatum, das wir bei Schelling kennen lernten, ist der irrationale Wille des Menschen, der sich gegen das Gesetz, gegen die Vernunft, gegen Gott auflehnt. Auch dem jetzigen Weltkrieg liegt dieses radikale Böse zugrunde: französische Ränke, moskowitische Eroberungssucht, englische Eifersucht, wie es unser Reichskanzler knapp und prägnant beschrieben hat. Auch diejenigen, die bisher den Ernst der

[1]) Zitelmann, Der Krieg und das Völkerrecht. Ebenda. S. 644 ff.

reformatorischen Erbsündenlehre übertrieben fanden · es sind protestantische Theologen gewesen —, „die dem Enthusiasmus des Fortschrittsglaubens huldigten, die das Zutrauen hatten, auf die Zweckmäßigkeit und Güte der Welt, die von der durch keinen Sündenfall verringerten Göttlichkeit der Welt begeistert sprachen, denen als ethisches Ziel die Entfaltung der ganzen reichen, gottgegebenen Menschennatur vorschwebte", sehen nun, wie wir alle, mit Entsetzen den Lügen- und Verleumdungskrieg, den Hungerkrieg, den geschäftlichen Raubkrieg, die Heuchelei und die scheinheiligen Phrasen, mit denen England in echt sophistischer Weise seine schlechthin rücksichtslose Politik durch eine Rechtfertigung, als entspränge sie der Humanität, drapiert.[1]) Es ist der Erlanger Theologe Grützmacher, der in seiner bei Beginn des Weltkrieges gehaltenen Prorektoratsrede in dem ethischen Irrationalismus, den die urchristliche und reformatorische Lehre vertrat, auch den Schlüssel für die Erscheinung des Krieges sieht. Der böse Wille und seine Folgen, erklärt er, reicht nach christlicher Auffassung auch in Geschichte und Natur hinein. Denn im Unterschiede zu Weltanschauungen, die in jenen beiden Provinzen allein oder doch hauptsächlich den Mechanismus herrschen lassen, unterstellt sie die christliche weitgehend dem Willen auch in seiner irrationalen Bestimmtheit. Infolgedessen läßt sie den anormalen Willen auch an der Gestaltung der empirischen Geschichte beteiligt sein. Sofern sich in diesem Kriege, in seiner Veranlassung wie Durchführung, unsittlicher Menschenwille auswirkt und der Tod König wird, ist er für uns eine irrationale und verwerfliche Erscheinung.[2])

Das ist nun die innere Voraussetzung, von der aus auch Schleiermacher, der Begründer der deutschen Theologie, den

[1]) Tröltsch in Kultur der Gegenwart (1905) und Aufsatz in Christliche Welt (1915).

[2]) Grützmacher, Wesen und Grenzen des christlichen Irrationalismus. Prorektoratsrede. Erlangen 1914. S. 9 und 11.

wir hierher rechnen dürfen, an den Krieg herantritt. Bezeichnenderweise bespricht er den Krieg in seiner Sittenlehre unter „dem reinigenden Handeln eines Staates auf den andern". Dies aber ist nur dann begründet, wenn ein Rechtszustand zwischen den einzelnen Staaten besteht. Nun scheint es freilich kein Ganzes zu geben, keinen Staatenbund, als dessen Repräsentanten der einzelne Staat sich dem böswilligen andern gegenüber betrachten könnte. Dennoch besteht die Idee eines Völkerrechts. Und so wie der einzelne bei Rechtskränkung die Hilfe der Obrigkeit anruft und auf diese Weise als Organ des Ganzen handelt, so ist der verletzte Staat das natürliche Organ des vorausgesetzten Ganzen, um den verletzenden durch Anwendung sinnlicher Motive, also Gewalt, zum Schadenersatz zu nötigen. Das Recht zum Kriege ruht demnach auf der Voraussetzung des Völkerrechts. Allerdings ist schwer zu unterscheiden, wann der einzelne Staat als Vertreter des Ganzen handelt, ob er es aus Eigennutz oder aus der völkerrechtlichen Idee heraus tut. Aber dies beweist nur, daß es ein Gewissen des Staates gibt, dem die Beurteilung des einzelnen Falles überlassen bleibt. Im völkerrechtlichen Zustande tritt eine Menge von Zwischenpunkten ein, gütliche Unterhandlung, geistige Einflüsse unbeteiligter Staaten, Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung eines dritten, und nur der Staat, der keine dieser Stufen überspringt, wird die Voraussetzung für sich haben, daß er aus der völkerrechtlichen Idee heraus handelt. Auch ein Züchtigungskrieg ist mit gutem Gewissen zu führen, wenn ein Staat aus der Übereinstimmung mit der völkerrechtlichen Idee heraustritt und sich je länger je mehr unzugänglich macht für die politische Einwirkung der übrigen Staaten. Es wäre Feigheit und Selbstsucht, wenn ein Staat, nachdem die intelligente Einwirkung vergeblich versucht ist, die Idee im Stiche lassen und die Gefahr scheuen wollte, einen

solchen korrumpierten und allen übrigen Zerstörung drohenden Staat zu bekriegen. Wer denkt hier nicht an das Schulbeispiel Serbien? Als Kriegsziel bezeichnet Schleiermacher: Schadenersatz und Sicherheit für die Zukunft. Dies wird errreicht durch Schwächung des Gegners, d. h. durch Besitznahme dessen, was seine Kraft ausmacht: Land und Leute. Nur ist es seltsam, daß Schleiermacher insofern eine Grenze setzt, die Abwehr des Unrechts dürfe nämlich nie so weit gehen, den Staat, von dem die Verletzung ausgegangen ist, zu töten. Die Korrespondenz mit der inneren Rechtspflege des Staates, die auch die Todesstrafe verhängt, spricht nicht dafür. Leicht kann durch unangebrachte Schonung des böswilligen Gegners das Unrecht verewigt werden. Als biblische Begründung dieser Sätze bietet Schleiermacher den Hinweis auf Röm. 13, 1, aus welcher Kardinalstelle die gezeichnete Berechtigung des Krieges „mit Notwendigkeit folge".[1])

In ähnlicher Weise handelt auch der um seiner moralstatistischen Forschungen willen von uns bereits erwähnte lutherische Theologe aus den 70er und 80er Jahren, der Dorpater Professor Alexander von Oettingen, über den Krieg. Vom christlichen Standpunkte aus läßt sich jeder Krieg wie aller Kampf auf Erden nur als Folge der Sünde und als Erweis des unüberwundenen Völkeregoismus betrachten und begreifen. Aber der Staat hat — das sagt dasselbe Christentum, das die gottgeordnete Macht und das Schwert des Staates in allen weltlich-bürgerlichen Rechtsfragen sanktioniert — Recht und Pflicht, sein eigenartiges Wesen als souveräner Rechtsorganismus zu erhalten und durch den Krieg nach außen hin gegen alle Angriffe zu schützen. Außer der von Schleiermacher angezogenen Bibelstelle Röm. 13, 4: „Die Obrigkeit trägt das

[1]) Schleiermacher, Die christliche Sittenlehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berlin 1843. S. 273—285.

Schwert nicht umsonst und ist nach Gottes Willen eine Rächerin zur Strafe," verweist er auf Joh. 18, 36, wo das Kämpfen mit dem Schwerte als Charakteristikum des aus dieser Welt stammenden Reiches angegeben ist. Auch die schrecklichsten Mordinstrumente erscheinen, wenn dieses Schwert gezogen ist, berechtigt, wenn sie als Mittel zu rascher Beendigung des Krieges und somit zur Schonung von Menschenleben gebraucht werden. Der Einfluß des Christentums, das der Gesinnungssphäre angehört, in die Rechtssphäre des Staates wird sich in der Vaterlandsverteidigung als Aufopferungsfreudigkeit christlicher Liebe bemerkbar machen, gleichzeitig aber kraft der dem Christentum innewohnenden Humanitätsidee dahin arbeiten und wirken, daß die mit dem Völkeregoismus gesetzte Kluft zwischen den einzelnen Staaten überbrückt wird. So wird der Idee des schließlichen Weltfriedens (Jes. 35, 1; 66, 12; Mich. 4, 3; Jes. 2, 4) vorgearbeitet werden. Es ist freilich nur eine Idee, ein Postulat, daß alle Völker als Glieder an dem einen Menschheitsleibe dazu berufen sind, eine im Frieden verbundene Gemeinschaft darzustellen. Denn der Krieg ist eine schmerzliche Notwendigkeit, ein Übel, welches währen wird, solange dieser irdische Weltlauf besteht. Was diese Auseinandersetzungen bei Oettingen so besonders wertvoll macht und uns wieder stark an Schelling erinnert, das ist die Auseinanderhaltung der Gesinnungssphäre, die dem Christentum der Religion der Liebe vorbehalten bleibt, und der Rechtssphäre, die den Staat ausmacht und deren Andersartigkeit im Vergleich mit der ersteren besonders im Kriege in die Augen springt. Oettingen schreibt darüber: „Soweit die Ausprägung des Gesetzes als normativer Lebensvorschrift sich vorzugsweise und grundsätzlich auf die Gesinnung und Herzensstellung als die wahre Triebfeder des Handelns bezieht, wird sich ein Sittengesetz oder eine sittliche Gemeinschaft im engeren Sinne gestalten. Sofern sie aber die

erzwingbare Form des äußeren Verhaltens gegenüber den Mitmenschen ins Auge faßt, bewegt sie sich in der Rechtssphäre und gestaltet die Rechtsgemeinschaft. Beide bezwecken die Verwirklichung der hohen Idee der Gerechtigkeit, d. h. des rechtbeschaffenen Verhaltens gemäß einem normierenden Gesetz, nur daß die wahre sittliche Gerechtigkeit vor allem auf die äußerlich unkontrollierbare und der Gewalt unzugängliche Gesinnung als Wurzel und Weihe aller wahren Gerechtigkeit abzielt, während die juridische Gerechtigkeit schrankensetzend und strafvollziehend die Verhältnisse im Verkehrsleben der Menschen regelt, und Wage und Schwert im Hinblick auf ihre äußere Handlungsweise, wie sie eventuell auch erzwingbar ist, zu handhaben hat."[1]) So finden wir die uns bewegende spezielle Frage des Krieges wieder in einen größeren Zusammenhang hineingestellt und auf die zutreffende glückliche Formel gebracht.

Diese Erkenntnis, daß wir uns in zwei Welten bewegen, im Bereiche der gebundenen und der freien Sittlichkeit, ist auch in weiten Kreisen der neueren Theologie Gemeingut geworden.[2])

---

[1]) Oettingen, System der christlichen Sittenlehre. 1873. S. 695—698 und „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik". Erlangen 1882. S. 357.

[2]) Im Grunde hat schon Luther die Unterscheidung dieser beiden Welten betont, so im Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern: „Es sind zweierlei reich, Eyns ist Gottes reych, das ander ist der wellt reich, wie ich so offt geschrieben habe, das michs wundert, wie man solchs noch nicht wisse oder mercke, denn wer dise zwey reich weys recht von eynander zu scheyden, der wird sich freylich an meynem büchlin nicht ergern, wird auch die sprüche von der barmhertzickeit wol vernemen. Gotts reych ist eyn reich der gnaden und barmhertzickeit und nicht eyn reich des zorns oder straffe, denn daselbs ist eytel vergeben, schonen, lieben, dienen, wohltun, frid und freude haben ꝛc. Aber das weltlich reich ist eyn reich des zorns und ernsts, denn da selbst ist eytel straffen, warnen, richten und urteylen, zu zwingen die bösen und zu schützen die fromen, darumb hat es auch und füret das schwerd und eyn fürst odder herr heyst Gotts zorn odder Gottis rute ynn der schrifft, Jes. 14 . . . Das weltliche reich, wilchs ist nichts denn Göttlichs zorn diener über die bösen und ein rechter vor-

Ich nenne dafür zwei Namen: den Marburger Systematiker Herrmann und den Tübinger Vertreter der systematischen Theologie Schlatter. Herrmann führt darauf richtig die alte Abneigung des Christen gegen den Staat zurück, weil es für den Christen ein Bedürfnis ist, nur die freie Überzeugung der andern zum Anschluß an unsere Bestrebungen zu bringen, während der Staat seine Zwecke mit Gewalt durchsetzt. Hat so der Gläubige einen gewissen Schauder vor Übung der Gewalt, so muß er doch mit gutem Gewissen in ungebrochener Einheit der Gesinnung den Staat wollen, und wenn es sein Beruf wird, selbst die Gewalt der Obrigkeit in die Hand nehmen. Darin liegt auch die innere Berechtigung für den Christen, am Kriege mitzuwirken. Obwohl scheinbar Nächstenliebe und Krieg in schreiendem Kontrast stehen, ist es Pflicht, falls letzterer an sich gerechtfertigt ist, an der Gewaltübung des Staates teilzunehmen. Der Krieg an sich aber hat innere Berechtigung, wenn er ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes und seiner Kulturaufgabe ist. Es ist darum sinnlos, wenn man einem Staate die ethische Pflicht der Selbstverleugnung zumutet, was, wie wir uns erinnern, Richard Rothe tat. Staatslenker, die dem Verlangen, den ihnen anvertrauten Staat „für Gottes Sache" zu opfern, folgen, müßten, wie Herrmann scharf bemerkt, nach dem Rechte des Staates als Hochverräter behandelt werden. Der Staat kann nicht Liebe sein, sondern Selbstbehauptung, Zwang und Recht. Eben darum ist der Staat auch nicht Erzeugnis der sittlichen Gesinnung, aber als Hüter des Rechts dient er dem

---

laufft der hellen und ewiges todtes, soll nicht barmhertzig, sondern strenge ernst und zornig seyn ynn seinem ampt und werk. Denn seyn handzeug ist nicht eyn rosenkrantz odder eyn blümlin von der Liebe, sondern eyn blos schwerdt . . . Wer nu diese zwey reich ynn eynander wöllt mengen, wie unser falschen rotten geyster thun, der würde zorn ynn Gottes reich setzen und barmhertzickeit ynn der welt reich. Das wer eben den teuffel ynn den hymel und Gott ynn die helle setzen" (Weim. 18, 389 u. 390).

sittlichen Endzweck. Nur ist dabei die Anmerkung zu machen, worauf wir schon bei Ihering stießen, daß er damit nicht für die Ewigkeit Dauerndes herstellt. Das, was auf einer bestimmten Kulturstufe eines Volkes als Recht erkannt war, wird notwendig umgebildet, wenn das Leben des Volkes vielgestaltiger und seine sittliche Erkenntnis reiner geworden ist. So ist der Staat ein Gebilde der Natur, vergänglich wie alle diese, aber auch, wie Gott ihn und sie geschaffen hat, bildsam für seine Zwecke.[1])

So ist die sittliche Beurteilung des Krieges eingebettet in das Problem, wie sich die beiden Kreise: die Liebesregel des Evangeliums und die Rechtsregel des Staates zueinander verhalten. Sie haben einen gemeinsamen Mittelpunkt: Gott, der als Schöpfer das natürliche Leben und als Erlöser das Heilsleben verursacht und wirkt. Daß diese beiden Gebiete auch im System einer theologischen Ethik einmal ihren Ort erhalten haben, wo jedes seine eigentümliche Selbständigkeit, seine Unterschiedenheit und doch auch wieder innere Verbindung mit dem anderen behauptet, ja daß der ganze Stoff der Ethik in diese beiden Felder verteilt wird, das scheint mir das Verdienst des neuesten Lehrbuchs theologischer Ethik zu sein, das während des Weltkriegs das Licht der Welt erblickt hat. Es ist Schlatter, der in seiner christlichen Ethik (1914) diesen originellen Gesichtspunkt geltend gemacht hat, der übrigens, wie uns der Aufriß zeigen mag, in der Schellingschen Linie liegt.

Gerechtigkeit und Liebe, das sind die beiden Normen, die wir in der menschlichen Gemeinschaft, in die wir hineingesetzt sind, verwirklichen sollen. Wir lehnen demnach den Bruch des Rechts und die Verweigerung der Liebe als Sünde ab. Wir haben zur Gemeinschaft ein Rechtsverhältnis. Es ist unsere

[1]) Herrmann, Ethik. Tübingen 1904. S. 193—201.

Pflicht zur Arbeit den Lohn, zum Verkauf den Preis, zum Verdienst die Ehre zu fügen, und falls der andere die bestehende Gemeinschaft verletzt, zum Angriff die Abwehr, zum Rechtsbruch die Strafe, zur Lüge das Mißtrauen, zum Treubruch die Verweigerung der Gemeinschaft zu setzen. Entzögen wir uns diesen Forderungen, so zerstörten wir die Gemeinschaft. Wir sind aber nicht nur als die Empfangenden in die Gemeinschaft hineingesetzt, so daß wir die Wirkung der andern auf uns mit der entsprechenden Gegenwirkung zu beantworten haben, sondern wir sollen auch als die Gebenden die Gemeinschaft herstellen und ihren Bestand erweitern. Dies geschieht durch die Liebe. In den Pflichtverband sind wir durch das hineingesetzt, was an uns und für uns geschehen ist, den Liebesverband stellen wir selbst dadurch her, daß wir aus eigenem Antrieb unser Vermögen für die andern verwenden. Da wir die Rechtsregel und die Liebesregel heilig ehren, so heißen wir unseren selbstischen Willen nicht nur dann sündlich, wenn er den Rechtsbruch erzeugt, sondern auch dann, wenn er uns bewegt, nichts als das Recht zu wollen und ein liebloses Recht zu handhaben. Das harte Recht, das nur zwingt, und die regellose, unberechenbare Liebe, die unser Verhältnis zu anderen nur frei gestalten will, und daher die Gemeinschaft unsicher macht, sind beide vom Übel.

Die Rechtssphäre herrscht in der staatlichen Gemeinschaft. Wie alles Natürliche gehört sie dem Schöpfungsleben an, damit aber ist sie dem Schöpfergott unterstellt. Denn, wie schon Schleiermacher sagt, der aus diesem Grunde einen Gegensatz zwischen Politik und Moral nicht anerkennen kann, muß der Staat, in dem wir Christen leben sollen, auf denselben göttlichen Willen verpflichtet sein, der uns bindet, und dasselbe zu seiner Natur haben, was wir als unsere innerste Natur erkennen. Durch diesen Schöpfungsglauben erhält der ethische Irrationalis-

mus, wie auch Grützmacher hervorhebt, seine Beschränkung. „Das Anormale ist die Wunde und nicht die Heilung." Daß neben der Schuld der Menschheit das Recht mit seiner Strafe, daß neben dem „Toben der Völker" „das eiserne Zepter" des Krieges steht, das sie wie Töpfe zerschmeißt, das zeigt, daß auch die Sünde der Welt noch von Gottes Regiment umfaßt bleibt und läßt uns die Rationalität der natürlichen Welt erkennen, jene Vernunftordnung, von der Schelling behauptet, daß sie durch das Mittel des rechtlichen Zwangs aufrecht erhalten wird. Das ist auch Schlatters Meinung, obwohl er göttliches Recht und menschliches Recht, das in seinen Ordnungen und Gesetzen jenem nie völlig adäquat wird, genau auseinanderhält. Der Gemeinwille eines Volkes wird nie so christlich, daß er sich nicht vielfach in der Auflehnung gegen Jesu Regel befände. Daher gilt es, das Recht zu reinigen. Eine Ethisierung des Rechtes ist ebenso christliche Aufgabe, wie umgekehrt das Recht der Liebesregel Festigkeit und Sicherheit geben muß.

Wir werden wieder an „das ethische Minimum" erinnert, das im Rechte verwirklicht werden kann, wenn Schlatter von dem blinden und schädlichen Recht redet, das wir mit unbegrenzter Geduld so lange ertragen müßten, als es nicht geradezu Sünde fordert und der Herstellung der Gemeinschaft, wenn auch mangelhaft, dient. Das staatliche Recht kann sich wohl seiner Natur nach auch nie zu dem ethischen Maximum erheben. Denn es wird wohl immer dabei bleiben, daß das staatliche Strafrecht das inwendige Leben frei läßt und das Recht erst gegen die Bosheit richtet, wenn sie die natürliche Gemeinschaft zerstört. Das christliche Bußwort trifft dagegen alle Stufen der Sünde, den schlechten Willen, das boshafte Wort, die Gottlosigkeit. Aber die Kritik, die Schlatter an dem derzeitigen staatlichen Rechte übt, trifft doch auch Seiten, die, vorausgesetzt, daß die Evangeliumsarbeit im Volke, in der breiten Masse die

Atmosphäre geschaffen hat, eine Höherhebung verdienten. Der Schutz des Eigentums ist von Grausamkeit nicht frei, während geschlechtliche Verfehlungen straflos ausgehen; der Schutz der Ehre und der Wahrheit ist sehr schwächlich. Die Ethisierung, die von der Liebe auf das Recht ausgeht, betrifft aber auch das nationale Leben. Nicht nur in der Stunde der Gefahr begrüßt der Staat die Bundesgenossenschaft der Liebe, wenn er im Kriege alle seine Glieder zur höchsten Aufopferung beruft, sondern beständig, weil wir ungezwungen über unsere selbstischen Anliegen hinaus unser Vermögen für unser Volk verwenden müssen. Man denke an Armenpflege, Schule, Gefangenenschutz, Krankenpflege, wo die Mitarbeit der freiwilligen Liebe um so erwünschter ist, als das staatliche Verfahren immer geneigt ist, das Individuelle zu überspringen. Dieser Dienst der Kirche wird vor allem im internationalen Verkehr wertvolle Dienste leisten. Hier, wo der nationale Egoismus üppig wuchert, kann der Glaube, der alle unterwirft unter den Einen, der uns macht und regiert, den Frieden zwischen Völkern und Rassen in erster Linie herbeiführen. Der Dünkel der Selbstbewunderung ist uns auch in seiner nationalen Form nicht möglich. Wir können unsere Ehre nicht dadurch bewirken, daß wir die anderen entehren, auch nicht die anderen Rassen und Staaten, und können nicht den Haß unter unsere Motive aufnehmen, auch nicht den Haß gegen die Völker, die mit uns im Wettbewerb stehen, und können unser Recht nicht so verfechten, daß wir die andern als rechtlos oder doch als minderen Rechtes behandeln.

Der Ethisierung des Rechts durch die Liebe auf der einen Seite entspricht die Ausdehnung der Interessensphäre des Rechts auf die Liebe. Da die Liebesgemeinschaft wie alle Gemeinschaft der Organisation bedarf, so muß sie, soll sie nicht in ihrem Bestand gelockert werden, das Recht zu Hilfe rufen. Gegen „die Wölfe im Schafskleid" muß die Gemeinde wehrfähig sein

und denjenigen, der sich innerlich mit der Gemeinschaft entzweit hat, selbst von sich trennen, im Notfall mit Gewalt. Dazu sind der Kirche feststehende, vom Staat verbürgte Satzungen nützlich. Doch darf das Recht hier nie vergessen, daß es auf dem Boden der Liebe arbeitet. Wir müssen das verführerische Beispiel der Justiz — auf diesem Gebiete — von uns abzuhalten suchen, die nur das fertige Resultat der Handlung beurteilt, und sich weigert, auf den sie erzeugenden Willen zu achten. Die Versuchung ficht uns immer an, statt des Geistes die geschriebene Formel zum Fundament der Zucht zu machen, ein Mindestmaß aufzustellen, nach dem wir das Recht eines jeden in der Gemeinde feststellen, ein Verzeichnis der zum Heil notwendigen Artikel und parallel damit eine Liste der für die geistliche Sittlichkeit notwendigen Leistungen. Alle solchen Gesetzgebungen sind ein Verderbnis der Kirche.

Wenn wir diese trefflichen Abgrenzungen von Recht und Liebe nochmals überblicken, so könnten wir höchstens das eine kritisch bemerken, daß Schlatter eifersüchtig wacht, daß das Recht sich nicht Übergriffe in das Reich der Liebe erlaubt. Es mag wohl umgekehrt andere urteilsfähige Männer geben, die im Interesse der Festigkeit des staatlichen Armes die Gefahr scharf im Auge behalten, daß die Liebe sich nicht Übergriffe in die Sphäre des Rechts gestattet, in der das Schwert mit schonungsloser Schärfe die Knoten, die böse Mächte geschürzt haben, zerhaut und zerhauen muß, auch wenn dann über „hartes Recht" geklagt wird. Im ganzen aber zeigt gerade Schlatters knapper Abriß der Ethik, wie Gedankensamen über ein Jahrhundert wegfliegen und zur schönen Saat erblühen. Die Anregungen Schellings sind, ob in bewußter oder unbewußter Ideenverbindung, zu einem theologischen System ausgebaut, das dadurch, daß es Recht und Liebe jedem den ihm gebührenden Ort zuweist, auch die praktische Frage, die ethische Beurteilung des Krieges, entscheidet.

Idealistische und christliche Beurteilung des Krieges.

Es erübrigt uns, das Gedankengewirke, das wir in seinem breiten Faltenwurf auseinanderlegen mußten, straff zusammenzuraffen, zugleich aber unsere Stellungnahme zu den von den großen Philosophen aufgeworfenen und von ihnen und ihren Geistesverwandten mit so viel Scharfsinn verfolgten Problemen biblisch zu rechtfertigen. Die Bibel enthält über diese Kulturfrage, wie sie der Krieg letztlich ist, keine unbedingt eindeutige Lehre. Das ist gut so. Es wird niemand bei der Benutzung der Bibel die Arbeit erspart, in die Tiefe zu dringen, mit dem durch den heiligen Geist erleuchteten Sinn im Einklang mit der durch das Bilderbuch der Geschichte geklärten Erfahrung die Lebensgesetze aufzuspüren, die die Heilige Schrift unter der leichten Hülle von Gleichnissen, Ereignissen und durch bestimmte Anlässe verursachte Reden enthält. Die Bibel enthält weder eine runde noch eine auf alle Fälle sofort anwendbare Dogmatik oder Ethik; und doch können wir beide aus ihr ableiten und gewinnen.

Man kann den Krieg unter dem dogmatischen und unter dem ethischen Gesichtswinkel betrachten. In ersterer Beleuchtung handelt es sich um die Frage: wie ist der Krieg mit der göttlichen Vorsehung vereinbar? Bei letzterer um die Frage: wie kann ein Staatsmann, eine Regierung, ein Volk einen Krieg verantworten? Vom Standpunkt des Glaubens also muß der Krieg als Gottes Tat, vom sittlichen Standpunkt als des Menschen Tat abgewogen und beurteilt werden.

Die Antwort des Glaubens wird eine individuelle und eine soziale sein. Der Einzelne erhält, wie Hegel eindrücklich gezeigt hat, durch den Krieg, durch die stumme und doch so beredte Sprache der ehernen Tatsachen, eine Predigt

über die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit alles Endlichen. Was er sonst im engen Rahmen des persönlichen Schicksals geschaut hat, daß alles Fleisch ist wie Gras, das ist hier in riesengroßen Dimensionen vergrößert: Millionen, ganze Völker sinken in den Staub. Indem aber die Wagschale des Irdischen sinkt, steigt die des Himmlischen, wie die religiöse Welle, die bei jedem Kriege, namentlich unter dem ersten niederschmetternden Eindruck auch den Gott Fernstehenden erfaßt, deutlich zeigt. Der Krieg ist ein Anschauungsunterricht über das Wort: „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen!" Die Antwort des Glaubens ist zweitens eine soziale. Denn nicht nur der einzelne, sondern auch ganze Völker stehen unter Gottes Weltregierung. Selbst nach dem Alten Testament ruft Gott der Fliege von Ägypten und zischet der Biene in Assur und spricht zum Perserkönig Kores, seinem Gesalbten: du bist mein Hirte (Jes. 7, 18; 44, 28). Sie sind Werkzeuge in seiner Hand. Sie haben jedes eine besondere Mission, ihre Blütezeit, in der sie dieselben verwirklichen. Aber sie können auch vom Leuchter gestoßen werden, wenn sie entartet sind und die Stunde kommt, wo auch für ein solches Volk das Mene Tekel an der Wand erscheint (Daniel 5) und es abtreten muß vom Schauplatz der Geschichte. Wieder ist es Hegel und der Kreis derer, die seine Gedanken aufgenommen und ausgebaut haben, die von diesem kritischen Prozeß der Weltgeschichte reden, in dem vor allem die moralische Reife oder Unreife eines Volkes, seine Ehe führung, seine Geistes- und Persönlichkeitsbildung entscheiden, ob es wert ist ein aufsteigendes oder verdient ein absteigendes Volk zu werden.

Weit mehr als die dogmatische hat unsere idealistischen Philosophen die ethische Beurteilung des Krieges angezogen. Die Lösung war verschieden, je nachdem man die Sache vom nationalen oder internationalen Standpunkte ansah.

Die Wahrheit ist, daß der Krieg wohl von beiden Gesichtspunkten aus betrachtet werden muß. Auf nationalem Boden stehen Fichte und Hegel, auf internationalem Kant und Schelling. Auf dieser wie jener Seite kann das Prinzip überspannt werden und dadurch schweren Irrtümern Vorschub geleistet werden. Vor allem ist Hegel und weit mehr Nietzsche und seine Nachtreter schuld daran wenn in unserem jetzigen Weltkriege von feindlicher Seite Deutschland vorgeworfen wird, in der Politik eines Staates gehe nach deutscher Auffassung Macht vor Recht. So ungerecht diese Anklage ist, wenn sie sich an die Adresse des deutschen Volkes richtet, so sehr werden wir zugeben müssen, daß eine schmale Schicht, eine Gruppe Einfluß zu gewinnen sucht, um den sacro egoismo — im Grunde ein undeutsches Gewächs, erwachsen (bei Hegel) auf antikem Boden oder (bei Nietzsche) im Zeitalter der Renaissance — bei uns einzubürgern. Dieser Gefahr gegenüber kann nicht ernstlich genug betont werden, daß das Wort des neutestamentlichen Sehers uns warnt vor der Verkörperung der antichristlichen Macht, der großen Babel, dem Weibe auf scharlachfarbenem Tier mit sieben Häuptern, das für die damalige Zeit das siebenhügelige Rom, in zeitlosem Sinne das blutdürstende Weltreich mit seiner Diesseitskultur bedeutet (Offb. Joh. 17 u. 18). Dieser Staatsvergötterung, die im Kaiserkultus in der ersten Christenheit ihre Spitze fand, steht nicht nur die neutestamentliche Betrachtungsweise ablehnend gegenüber, sondern selbst ein Bismarck wollte, wie wir uns überzeugten, nichts wissen von einer Prestigepolitik ohne sittliche Verantwortung, von einem Mißbrauch der gewonnenen Stärke. Eine Überspannung des internationalen Prinzips bedeutet der Traum vom ewigen Frieden, der seltsamerweise Deutschlands nüchternsten Denker Kant erfaßt hat und von vielen seiner Nachfolger bis in die Gegenwart hinein, wenn auch mit weniger realem Blick, weiter ausgesponnen

wurde. Auch die Bibel redet allerdings von einer Zeit, da die Schwerter zu Pflugscharen und die Spieße zu Sicheln werden (Jes. 2, 4), da — auch im völkischen Sinne — eine Herde und ein Hirte werden wird (Joh. 10, 16), aber diese Zukunftsbilder tragen endgeschichtliche Züge und die christliche Kirche hat im Laufe ihrer langen Geschichte alle Meinungen, es breche der Himmel schon auf Erden, in dem gegenwärtigen Äon, in der Zeitgeschichte an, als „Chiliasmus" erkannt und als störend für die gesunde Entwicklung von sich ausgeschieden. Wenn in unserer modernen Zeit diese Richtung Boden gewinnen konnte — durch den Krieg ist sie allerdings auf ein totes Gleis geschoben worden, und viele ihrer Vertreter und Fürsprecher haben von der ihnen eigentümlichen Fähigkeit sich zu mausern und im allermodernsten Gewande zu erscheinen, reichlich Gebrauch gemacht —, dann lag dies an dem unseren Zeitgenossen fast selbstverständlich gewordenen Vertrauen in den guten Willen und die vernünftige Einsicht der Menschheit. Daß das Irrationale eine Weltmacht ist, der die empirischen Weltmächte ihren Tribut zollen, diese ebenso religiöse wie philosophische Erkenntnis, die Schelling so stark betont, Kant in seinem radikalen Bösen anerkannt hat, wenn er auch dem „Naturmechanismus" es zutraute, sich gegen es zu behaupten, wurde unterschlagen. Auch hier kann uns die neutestamentliche Prophetie Fingerzeige geben. Je näher wir dem Punkte zurücken, in dem sich Christus die Macht des Guten am reinsten offenbart, desto mehr werden auch die antichristlichen Mächte entfesselt, desto mehr wird auch das Geheimnis der Bosheit entschleiert, deren Abgrundtiefe wir nirgends besser als in den Kriegen kennen zu lernen vermögen (2. Thessal. 2).

Aber von diesen Entgleisungen abgesehen ist doch das nationale wie das internationale Prinzip vom Standpunkte christlicher Weltanschauung durchaus *berechtigt*. An keiner

anderen Gestalt des Neuen Testaments wird uns dies eindrücklicher klar als an Paulus. Er war der große Völkerapostel, der die dem Christentum eingeborene universalistische Tendenz, zur Weltreligion zu werden, siegreich durchgesetzt hat, aus dessen Munde das international gefärbte Wort stammt: „Hie ist kein Jude noch Grieche; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu" (Gal. 3, 28). Auf der anderen Seite nehmen wir bei ihm ein so starkes national-jüdisches Bewußtsein wahr, wie es in Stolz und Schmerz kaum überboten werden kann. In Stolz: denn der Mann, der auf seine Abstammung aus dem Stamme Benjamin und auf seine Zugehörigkeit zur Partei der Patrioten der Pharisäer, ja zu deren rechtem Flügel den Zeloten, alles Gewicht legt (Phil. 3, 5. 6; Apg. 23, 6), zählt die Vorzüge des theokratischen Volkes mit gerechter Freude auf: die Kindschaft, die Herrlichkeit, den Bund, das Gesetz, den Gottesdienst und die Verheißungen (Röm. 9, 4); in Schmerz: denn der Christ in ihm kann es nicht fassen, daß sein gottbegnadetes Volk der kostbarsten Gabe Gottes an die Menschheit, dem Evangelium, nicht nur gleichgültig, sondern mit Haß gegenübersteht; seine heiße, natürliche Liebe zur Nation reißt ihn fort zu dem grandiosen Wunsche: „Ich habe gebeten verbannt, verflucht zu sein, aus der Gemeinschaft mit Christus fortgewiesen zu sein zugunsten meiner Brüder, die meine Gefreundeten sind nach dem Fleisch!" (Röm. 9, 3). So ist es aber auch nur das gute Recht des Deutschen, der damit mit seinem Christentum keineswegs in Widerspruch gerät, wenn er stark national empfindet, wenn er mit tiefer Freude sich seiner deutschen Eigenart bewußt ist. Die Worte eines Fichte, der einen Hymnus auf Deutschlands Sprache, auf die deutsche Innerlichkeit und den in dem Deutschen mächtigen Freiheitstrieb, dem Drange, sich selbst und seinem Wesen treu bleiben zu können, angestimmt, werden, so weit die deutsche Zunge klingt, den freudigsten Widerhall in

unserm Herzen finden. In diesem Lichte erscheint auch der Krieg als eine nationale Notwendigkeit. Was der deutsche Soldat mit seinem Schwerte schützt, ist mehr als nur Haus und Hof. Es ist, wie Paulus schon den Schwerpunkt in die geistlichen Vorzüge seiner irdischen Heimat legte, wie Fichte es uns unvergeßlich eingeprägt hat, die geistige Wesenseigentümlichkeit unseres Volkes. Vaterland — das ist die geistige Physiognomie der Nation: seine Sprache, sein Denken, seine Sitte, sein Handeln. Und solange es gesund ist, hat es das Recht auf diesen Schutz.

Damit ist aber auch schon ein anderer Gedanke gegeben, den wiederum Hegel mit großer Schärfe herausgestellt hat: Das Recht, das der Staat an den einzelnen hat und das niemals stärker in die Augen springt als im Kriege, wo der Staat auch über das Leben des Individuum verfügt. Der Staat, die objektive Macht, ist dem Individuum, der Subjektivität unbedingt übergeordnet. Von den Gegnern als Militarismus verschrien, ist diese Einordnung der Einzelpersönlichkeit in das Gefüge des Staatsganzen — wie uns erinnerlich, hat Hegel darin sogar das Wesen der modernen kriegerischen Tapferkeit erkannt — nichts anderes, als was der alte Patrizier Menenius Agrippa den Plebejern bei ihrer Erklärung, am Staate nicht mehr mitarbeiten zu wollen, an der hübschen Fabel vom Streik der Glieder gegen den Magen klar gemacht hat, und Paulus hat die Sache für wichtig genug gehalten, den Korinthern, die wie Deutschlands heutige Gegner die subjektive Freiheit und die schrankenlose Willkür des einzelnen verteidigen zu müssen glaubten, die alte Anekdote ins Gedächtnis zu rufen (1. Kor. 12, 12—26).

Die wesentliche Staatstugend des Einzelnen ist demnach Gehorsam, der im Kriegsdienst bewährt werden muß, wenn der Staat aufruft, die heiligen Güter der Nation — die irdischen

wie die geistigen — zu schützen. „Seid untertan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat," sagt darum auch Paulus (Röm. 13, 1). Und bei jener Überordnung des Objektiven, der Staatsmacht, über das subjektive Meinen des Einzelnen ist auch die allgemeine Wehrpflicht begründet. Der Staat müßte in seinem Bestande aus den Fugen gehen, wenn alles der Entscheidung des Einzelnen überlassen bliebe. Es ist das Verdienst Schellings, der schon hier im Rahmen der nationalen Betrachtungsweise seinen Platz hat, den Zwang zur Aufrechterhaltung der Vernunftordnung durch die Tatsache, daß das Irrationale vorhanden ist und zur Macht gelangen könnte, zu begründen. Nicht alle im Staate haben die Einsicht, und was mehr ist, den guten Willen, im Augenblick der Gefahr das Staatsinteresse über ihre eigenen persönlichen Wünsche und egoistischen Gedanken zu stellen. Das muß wohl beachtet werden, auch wenn man zugestehen wird, daß in einem Staate, in dem der Zwang der Wehrpflicht seit Jahrzehnten besteht, das Volk zur Staatsgesinnung erzogen wird. Indem wir aber das Wort Gesinnung aussprechen, kommt uns das Hereinragen einer anderen Welt in die Sphäre des Rechts und des Zwanges, die im Staate ihre Heimat hat, zum Bewußtsein. Das Reich der freien Sittlichkeit, das im Christentum seine vornehmste Pflegestätte findet, hat eine Gabe an den Staat, den Bereich des legalen Handelns, das dieser in seinem hohen Werte sicherlich nicht unterschätzt. Jesus hat uns gelehrt für das, was den inneren Gehalt des Lebens ausmacht, das sinnliche Leben zu opfern. Und da es sich im Vaterlande um solche geistigen Güter handelt, die von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden müssen, so wird der Christ nicht nur als Staatsbürger den schuldigen Gehorsam leisten, sondern auch sein Leben für die Brüder in edelster, aufopferndster Liebe lassen (Matth. 16, 25; Joh. 15, 13). Wir dürfen nicht vergessen hinzuzufügen, daß auch der Staat

eine Gabe an die freie Sittlichkeit und deren vornehmste Pflegestätte, die christliche Kirche, hat, die diese sich gerne als Schülerin fühlend, und doch auch ihrer Begrenztheit sich bewußt bleibend, wohl zu würdigen weiß: die Organisation, die Sicherheit und den ruhigen Gang des kirchlichen Gemeinwesens, die Verfassung, die in der rechtlich verfaßten Kirche wie in der freieren Form der christlichen Liebestätigkeit zu finden ist.

Die ethische Begründung des Krieges damit, daß der Staat seine Unabhängigkeit, seine Ehre und seine geistige Welt aufrecht erhalten muß und der Einzelne mit Einsatz seines Lebens im Gehorsam an diesem Ziele mitzuarbeiten hat, scheint mir doch einer Ergänzung zu bedürfen. Auch der andere Staat, mit dem man darüber in Konflikt gerät, hat seine höchsten Güter zu wahren. Ein Staatsmann wird ja wohl in erster Linie an das Wohl des eigenen Staates denken müssen, aber er wird, soll es nicht zu unaufhörlichen Zusammenstößen, zu einem ewigen Kriege kommen, sich fragen müssen, wie die Interessen des ihm anvertrauten Staates mit denen der Nachbarn oder Konkurrenzstaaten auszugleichen und zu vereinbaren sind. Das hat auch unser jetziger Reichskanzler empfunden und darum in seiner Rede vom 19. August 1915 erklärt: „Wir wollen sein und bleiben ein Hort des Friedens, der Freiheit der großen und der kleinen Nationen." Und um alles Mißverständnis auszuschließen, hat er hinzugesetzt: „Ich sage das nicht nur mit Bezug auf die Völker germanischer Rasse." Damit ist aber die Beurteilung des Krieges in das Licht der internationalen, völkerrechtlichen Idee getreten. Es genügt also nicht, nur den Verteidigungskrieg für sittlich erlaubt zu erklären — Angriffskrieg und Verteidigungskrieg sind ohnehin, wie auch die Entstehung des gegenwärtigen Weltkrieges beweist, schwer auseinanderzuhalten — auch ein Züchtigungskrieg im Interesse der völkerrechtlichen Idee ist, wie schon Schleiermacher ausführte,

einem Staate, der durch seine Anarchie und moralische Zerrüttung zu einer öffentlichen Gefahr wird, eine Rechtspflicht. Auch hierfür ist der Brandherd dieses Völkerkriegs, Serbien, geradezu ein Schulbeispiel. Ein solcher Krieg ist eine Rechtspflicht. Diesen Gedanken in aller begrifflichen Schärfe gedacht und gestützt zu haben, ist das Verdienst unserer Rechtslehrer, Iherings voran, die dabei auf Schellingschen Anregungen fußten. Der Krieg ist die öffentliche, rechtliche Selbsthilfe eines Staates, der in Ermangelung eines Schiedsgerichtshofes, der bei souveränen Völkern ebensowenig möglich ist wie über dem Souverän des Staates keine Kontrollbehörde stehen kann, im Namen der völkerrechtlichen Idee die Verfolgung seines Rechtes in die Hand nimmt und, wie dies auch dem anderen Rechte eigentümlich ist, mit Zwang den verletzenden Teil unter die Anerkennung der Norm beugt. Schelling-Ihering haben dadurch nur den in Röm. 13, 4 ausgesprochenen Grundsatz, daß die Obrigkeit das Schwert nicht umsonst trägt, vom innerstaatlichen Recht auf das Völkerrecht ausgedehnt, wie schon Schleiermacher hervorhebt, ganz im Sinne des Neuen Testamentes selbst.

Daß mit dieser grundsätzlichen Zurückführung des Krieges auf die völkerrechtliche Idee nicht alle Schwierigkeiten des verwickelten Problems gelöst sind, davon haben wir uns ebenfalls überzeugt. Daß Recht und Sittlichkeit zwei zwar nicht auseinanderfallende, aber doch sich auch nicht deckende Gebiete sind, kann dem nicht entgehen, der die zeitliche Schranke des Rechtes ins Auge faßt. Recht war auch einmal die Sklaverei, obwohl sie nach dem ewigen Gesetze der Sittlichkeit menschenunwürdig ist. Die Stellung des großen Völkerapostels, der das Recht der Sklaverei anerkannte, indem er einen entlaufenen Sklaven, der Christ geworden war, seinem christlichen Herrn zurückschickte, der aber, indem er bat ihn als Bruder zu betrachten, dem Sittengebot der Humanität unumschränkt Geltung verschaffte, ist

typisch dafür, daß hier ein Dilemma besteht, das leicht zu Krisen führen kann (Philemonbrief). Derselbe Apostel wurde gelegentlich einmal des Aufruhrs, also einer sehr schweren Rechtsverletzung, angeklagt, als er durch seine Evangeliumspredigt ein Gewerbe, die Goldschmiedekunst, die vom Verkauf der Tempelbilder lebte, schädigte (Apg. 19). Es gibt Krisen, wo der Rechtsbuchstabe gebrochen werden muß, um dem innern Rechte zum Siege zu verhelfen. Wie dies sogar in der Enge des individuellen Lebens gilt — Jesus bricht die Sabbatgesetze — so nicht anders im Völkerleben. Mag man es Notstandsrecht, mag man es Bildung eines neuen Rechtes nennen, sicher ist, daß gerade an derartigen Kreuzungs- und Knotenpunkten — richtigen Brennpunkten — der Krieg aufzuflammen pflegt und gerade deshalb das Urteil über ihn so schwer ist, weil menschlichem Auge der Unterschied von formalem und innerem Rechte sich leicht entzieht. Einem Millionenvolk, dem das Land zu enge geworden ist, das Recht zur Ansiedelung, zur Kolonisation, „die offene Türe" zu verweigern, ist innerer Rechtsbruch, mag man auf seinem Scheine mit dem Anschein des Rechts noch so hart bestehen.

Das staatsmännische Genie hat die gottbegnadete Fähigkeit, diesen Dingen auf den Grund zu sehen. Noch mehr — und hier wirkt das Reich der freien Sittlichkeit auch in das internationale Recht herein — auch das Gewissen des Staatsmannes trägt die Verantwortung, deren sich der oberste Lenker unserer Staatsgeschicke, Kaiser Wilhelm II., zu Beginn unseres Weltkrieges wohl bewußt war, als er in der Thronrede es feierlich aussprach: „Mit reinem Gewissen und reinem Herzen ergreifen wir das Schwert." Und wie im Individuellen, so ist der Gesinnungssphäre ein großes Arbeitsfeld geschenkt, die internationale Rechtssphäre derart zu beeinflussen, daß die Völker sich gegenseitig nicht nur die Achtung und gegenseitige Rücksichtnahme,

die sie sich rechtlich schuldig sind, betätigen, sondern sie auch innerlich einander näherzubringen auf den großen Gebieten der Kultur, es sei der Kunst, der Wissenschaft, des Wirtschaftslebens — und nicht zuletzt der Religion. Sonderlich das Christentum mit seiner universalistischen Tendenz ist dazu vor allem befähigt. Darin soll uns auch die Enttäuschung nicht irremachen, die wir während des Weltkrieges erfahren mußten, wo mit eins alle diese Brücken, und zwar alle — nicht nur das Band der gemeinsamen Konfession — abgebrochen waren. Setzt doch schon jetzt die Bewegung ein, die rechtliche Verbindung, die uns der Weltkrieg mit unseren neuen Verbündeten gebracht hat, zur Kulturgemeinschaft auszubauen. Nach dieser Seite hat Kant, der die Pflege dieser Beziehungen als Mittel zur Förderung und Erhaltung des Friedens empfohlen hat, recht gesehen. Hierher gehört auch die Humanisierung des Krieges, soweit seine Eigenart als rechtliche Strafe dies zuläßt. Ausgeschlossen sind solche Zwangsmittel, durch die die Menschheit in uns herabgewürdigt wird.

Das Bündnis, das dabei die Sittlichkeit mit dem Rechte, das Christentum mit dem Kriege eingeht, wird um so weniger als unwahr empfunden, als ja auch — selbst auf diesem Gebiete der internationalen Beziehungen — das Reich der freien Sittlichkeit mit Dank die Wohltaten genießt, die das internationale Recht ihm bietet. Für den geordneten Fortgang der Predigt des Evangeliums unter den des Christentums und der Kultur entbehrenden Ländern ist es dem Missionar keineswegs gleichgültig, daß ihm auch auf politisch fremdem Territorium der völkerrechtliche Schutz die nötige Sicherheit für Person und Eigentum bietet. Wie Paulus sich auf sein römisches Bürgerrecht berief (Apg. 16, 37; 22, 25), so wird ein deutscher Missionar im gegebenen Augenblick mit Stolz bekennen: „Ich bin ein Deutscher!" Aber nur solange sein Vaterland im völker-

rechtlichen Verbande als ein Glied dasteht, das, wenn auch vielleicht nicht Liebe, so doch Achtung einflößt, Ehrfurcht gebietet, wird dieses Bekenntnis respektiert werden und das Werk der Liebe unter dem Schutze des Schwertes erfolgreich weitergehen.